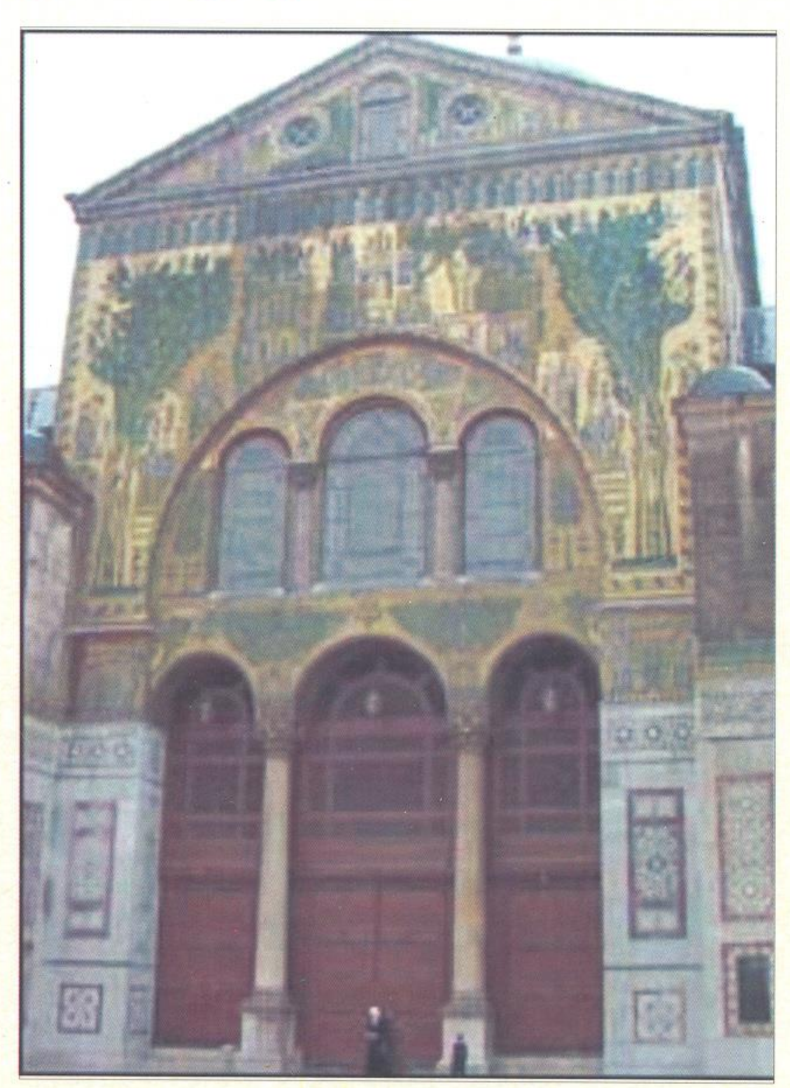
في الفكر والحضارة الإنسانية

نصوص مختارة



المحرر العام

أ.د. صالح أبو أصبع

بمشاركة أعضاء قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة فيلادلفيا



في الفكروالحضارة الإنسانية

طبعة إلكترونية - 2019

في الفكر والحضارة الإنسانية
نصوص مختارة

المحرر العام
أ.د. صالح أبو أصبع

2009م



المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية (2004/10/2633)

306
في الفكر والحضارة الإنسانية: نصوص مختارة/ تحرير
صالح أبو اصبع- عمان: دار البركة للنشر، 2004
(352) ص
ر. أ. (2004 /10/2633)
الواصفات: :/ الفكر// الثقافة الجماهيرية// الحضارة

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

1430هـ - 2009م

دار البركة للنشر والتوزيع
الأردن – عمان
ص.ب 1432 – 11947 عمان
تلفاكس – 5054540 – 6- 962 +
هاتف جوال – 5527822 – 79- 962 +
E-Mall: darelbaraka@yahoo. com

(ردمك) ISBN 9957 – 414 -56 – 9
رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر 2004/10/2609

لمحتويات

المقدمة
إثارة الأسئلة والبحث عن الأجوبة

صالح أبو إصبع

جرت العادة في إعداد الكتاب الجامعي، أن يتم تكليف مؤلف واحد غالباً، أو اثنين في أحوال قليلة، وهذا الأمر لا ينقص من شأن الكتاب، ولكنه يظل في سياق تقديم رؤية لمؤلف أو اثنين، وحينما يكون الأمر متعلقاً بقضايا الفكر والثقافة والحضارة الإنسانية فإن زوايا الرؤى تكون مختلفة أو متباينة، ومتناقضة، وتحتاج إلى اجتهادات في الفهم.

وإذا أردنا أن نقدم مادة للقارئ العربي الذي يعنيه أمر دراسة الفكر العربي والثقافة والحضارة العربية، فإننا أمام خيارين:

الخيار الأول: أن يقوم مؤلف / أو مجموعة من المؤلفين بإعداد كتاب يتناول جملة قضايا ترتبط بموضوعات أساسية تحوي رؤية محدودة الجانب مقصورة على رؤية كاتبها / كاتبيها.

الخيار الثاني: أن يتم اختيار مجموعة من الدراسات والمقالات لعدد كبير من المفكرين الكتاب، بحيث توفر فرصة الاطلاع على آراء متباينة ومن ثقافات مختلفة حول القضايا المطروحة.

وهذا الأسلوب من الأساليب الشائعة في الغرب حيث يوفر مجالاً واسع الرؤية للاطلاع على حقول المعرفة موضع الدرس.

ولأننا معنيون بدراسة الفكر والحضارة الإنسانية بمنجزاتها المختلفة فإن ما يهمنا هنا هو التركيز على بناء شخصية عربية تمتلك أدوات الوعي الثقافي بفكرها وحضارتها، ولا يأتي ذلك عبر التلقين وحشو المعلومات، بل من خلال الحوار البناء مع الرؤى الفكرية المختلفة.

ولذلك عمدنا إلى اختيار دراسات عديدة تهدف إلى إثارة الأسئلة عند القراء، كي تحفزهم على البحث عن الأجوبة من خلال تفاعل الآراء لكتاب عرب وأجانب، قد تتفق

مع بعضها وقد تختلف، ولكن ذلك لا يحول دون أن تكون جزءاً من حوار، ومناسبة لإثارة تساؤل ما دامت هذه الدراسات تنطلق من روح علمية، وتستهدف تقديم تصور لرؤية منصفة غير متحيزة.

ويشتمل هذا الكتاب - المعنيّ أساساً بالفكر العربي والحضارة العربية - مجموعة دراسات لكُتاب عرب من معظم أقطار الوطن العربي لهم إسهاماتهم المتميزة في مجال دراسة الفكر والحضارة العربية من أمثال قدري حافظ طوقان وحسين مؤنس وأحمد شلبي وعبد العزيز الدوري، وبرهان غليون وفراس السواح وحسن حنفي وعلي المحافظة وغيرهم.

كما اشتمل الكتاب على مجموعة من الدراسات الهامة التي درست الحضارة بشكل عام والحضارة العربية الإسلامية بشكل خاص بمنظور باحثين ومفكرين غربيين عنوا بالحضارة العربية من أمثال: لويس غاديه، وجورج سارتون، وجاك ريسلر.

وقد توزع الكتاب على ستة أقسام:

القسم الأول: مجموعة دراسات تناولت بطرق مختلفة نظريات نشوء وتطور الحضارة ومفاهيم الحضارة بهدف التعريف ببعض المصطلحات ذات الصبغة الفكرية والسياسية.

القسم الثاني: يضم مجموعة من الدراسات في الأديان والأسطورة، بهدف إثارة بعض الأسئلة لفهم طبيعة الأديان السماوية وبعض الديانات الوضعية الآسيوية وكذلك محاولة فهم الأسطورة ووظيفتها وعلاقة العرب بها.

القسم الثالث: يتعرض لدراسات في الفكر العربي الإسلامي تحاول فهم العقلية العربية والشخصية الإسلامية ودور الإسلام فيهما، كما يشتمل هذا القسم على دراسات في الفكر السياسي ودور الاجتهاد في الإسلام ومقترحات لتجديد الفكر الإسلامي اعتماداً على اجتهادات معاصرة تحاول تقديم رؤى معاصرة لكيفية الحياة في عالم شديد التغير والاضطراب.

القسم الرابع: وهو يشتمل على بعض المنجزات الحضارية العربية الإسلامية في مجالات العلم والفن والثقافة من خلال رؤى عربية وأجنبية، بهدف تجديد الثّقة ببعض

بؤر الضوَّء في الحضارة العربية، وخصوصاً فيما يسمى بالعصر العربي الوسيط، وهي منجزات لم تبق في المجال العربي وحده وإنما هاجرت إلى حضارات عالمية شتى لتكون نسيجاً واضح القسمات في صيغة الحضارة الإنسانية الشاملة.

والقسم الخامس يأتي بعد أن يتعرض القارئ لجوانب متعددة من الفكر العربي ومنجزات الحضارة العربية الإسلامية لينتقل من بعد إلى النهضة العربية – ذلك المشروع الذي ابتدأ في القرن التاسع عشر واستمر في القرن العشرين مع عثرات هنا وهناك – لتقدم مجموعة الدراسات رؤية تاريخية وفكرية للنهضة العربية ومشروعها الذي يواجه تحديات جسام في القرن الحادي والعشرين.

وأما القسم السادس: فهو متصل بسابقه لأنه يرتبط بتحديات العولمة التي تواجه الثقافة العربية ومشروع النهضة العربية وما يهدد الهوية القومية من أخطار.

إن جملة هذه الدراسات هي مشروع لإثارة الأسئلة وحفز القارئ لمزيد من الاطلاع على قضايا تعزز ثقافته ووعيه بحضارة أمته وفكرها والتحديات التي تجابهها. آملين أن تشكل هذه المختارات تنويراً كافياً على قضايا جوهرية في الفكر والحضارة العربية، ونحسب أن بحث هذه القضايا وتجديد النقاش حولها، مطلب دائم لأنه يجدد التفكير في قضايا الذات وخصوصاً في الوقت الراهن الذي يشهد مزيداً من انفتاح الذات الحضارية على أسئلتها وجراحاتها الفكرية سواء في اتصالها بذاكرتها وتراثها أو في اتصالها، رغبة أو رهبة أو عنوةً بالآخر، وفي كل حال نأمل أن يفيد القارئ من هذا الكتاب، فيحقق الغاية المرجوة منه، وهو أيضاً كتاب مفتوح على التعديل وبالإضافة، وفق مستجدات التأمل في القضايا موضع الاهتمام والبحث.

القسم الأول

مفاهيم في

الحضارة والثقافة

* مدخل
* الحضارة
* نظريات تاريخية فلسفية
* نظرية التطور الاجتماعي
* مفاهيم الثقافة والحضارة

مدخل:

يشتمل هذا القسم على أربعة فصول تتوزع على دراسة بعض المفاهيم الأساسية المرتبطة بالحضارة والثقافة. وأول هذه الدراسات، دراسة حسين مؤنس الذي يقدم فيها تعريفاً للحضارة ومكانة العقل في تاريخ الحضارة والحضارة كظاهرة إنسانية عامة، ويعرج الكاتب إلى الصراع بين الحضارات فيما يقدم احمد محمود صبحي رؤية عربية وأخرى غربية فيما يخص فلسفة الحضارة فيستعرض نظرية ابن خلدون في العمران ونظرية توينبي في التطور الحضاري، وأما توفيق شومر فيستعرض نظرية التطور الاجتماعي من منظور مادي. أما عمار جيدل فقدم دراسة حول حوار الحضارات من خلال رؤية عربية وتكتسب دراسة سالم ساري أهمية خاصة لما تقدمه من عرض للمفاهيم المرتبطة بالثقافة والحضارة.

فعبر التنوع في الدراسات التي يعرض لها هذا القسم يمكننا الحديث عن مجموعة من الآراء التي تشكل مدخلاً أساسياً إلى عالم الفكر والحضارة الإنسانية وخصوصاً الحضارة العربية الإسلامية، ومن خلاله يمكن للقارئ أن ينتقل إلى محاور الحضارة والفكر في مجالاتها المختلفة كالأسطورة والدين ومنجزات الحضارة وعوامل النهضة.

الحضارة(*)

د. حسين مؤنس

الحضارة - في مفهومنا العام - هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية.

وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ، لأن التاريخ كما سنرى هو الزمن، والثمرات الحضارية التي ذكرناها تحتاج إلى زمن لكي تطلع، أي أنها جزء من التاريخ، أو نتاج جانبي للتاريخ، وكما أن ثمر الزروع والأشجار لا يطلع إلا بفعل الزمن، إذ لا يمكن أن تزرع وتحصد ثمرة ما في نفس الوقت، فإن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان.

ولا تتبين القيمة الحقيقية لأي ثمرة حضارية إلا إذا جربها الإنسان في الاستعمال مرة بعد أخرى، وعرف فائدتها وتعلم كيف يصنعها إذا أراد، وهذا أيضاً يحتاج إلى وقت أي زمن وتاريخ، ولا بد كذلك أن يتكاثر صنع الشيء ويتراكم، حتى يكون له أثر في حياة الإنسان، ويصبح جزءاً من هذه الحياة فإذا وفق إنسان إلى صنع قوس واحدة ورمى بها ثم تركها أو لم يعرف كيف يستفيد منها في الصيد والحرب فأهملها، لم تكن لها قيمة حضارية، ومن المؤكد عند العلماء أن كل اكتشاف من الاكتشافات المبكرة التي كونت الخطوات الأولى في المسيرة الحضارية، اكتشفت وأهملت أو نسيت أكثر من مرة في نفس الجماعة، حتى اتضحت قيمتها العملية فعمل الناس على الإكثار منها واستعمالها، ومع الإكثار تحسن نوعها وزادت كمياتها وأصبحت أداة من أدوات الحياة اليومية، وهذا هو ما يسمى بالقيمة التراكمية Cumulative Value وهذا أيضاً يحتاج إلى زمن وتاريخ.

وعندما وجدنا رغفان الخبز في مقابر الفراعنة عرفنا أن وراء هذه الأقراص تاريخاً طويلاً، وعندما درسنا أحوال المجتمعات البدائية الباقية إلى اليوم، عرفنا صفحات طويلة من ذلك التاريخ، فمن هذه القبائل ما يعرف القيمة الغذائية لسنابل القمح التي توجد برية بين الحشائش، فيأخذون القمح من السنابل ويأكلونه كما هو، ومنها من يجمع أفرادها هذه السنابل حصداً، ومنها قبائل تزرع القمح وتحصده وتأكله حباً، ومنها قبائل تجرشه قبل أن تأكله، وهناك قبائل تطحنه وتأكله دقيقاً أو تذيبه في الماء، وهكذا حتى نصل إلى القبائل التي تصنع الخبز، وإذا كان عمر الإنسان على وجه الأرض يرجع إلى ثلاثمائة ألف سنة على أقرب الآراء إلى الصحة، فإن لكل من هذه القبائل مكانها على هذا الطريق أو التاريخ الطويل الذي يحكيه رغيف الخبز الذي وجدناه في مقابر الفراعنة.

وهنا - ومرة أخرى - تتجلى لنا الصلة بين الحضارة والتاريخ، ولنذهب مع هذا المثل الواحد خطوة أخرى فنقول: إن صنع الخبز لم يتيسر إلا بأدوات من مواعين وآنية وأحجار طحن، وعلم يتمثل في خلط الدقيق بالماء وعجنه وحسن استخدام للنار في هذا المطلب، وهذه كلها احتاجت إلى أزمان متطاولة حتى تمكن الناس من جمعها واستخدامها معاً لصناعة شيء واحد هو رغيف خبز.

فالحضارة والتاريخ - على هذا - مرتبطان أحدهما بالآخر أشد الارتباط، ولا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن الحضارة حديثاً معقولاً إلا إذا عرف ماهية التاريخ معرفة معقولة أيضاً. ولا معنى لأن نشير هنا إلى ما ذهب إليه بعض قدماء المفكرين ومنهم أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الذي أيد هذا الرأي في كتابه المسمى "مراتب العلوم" من أن الله سبحانه وتعالى قد أوحى إلى الإنسان الحرف

(*) حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الطبعة الثانية، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى 1419هـ – سبتمبر/ أيلول 1998م.

والصنائع كلها وحياً، فأوحى إلى أول نجار صنعة النجارة، وكذلك فعل مع الحدادة والبناء وبقية الصناعات، كما أوحى سبحانه إلى النحل كيف تبني خلاياها، يقول ابن حزم: "وكيف يتأتى للنحل أن يصنع خليته إلا بإلهام من الله تعالى؟ نقول ونرد على هذا القول: بأن هذا أسهل وسطحي في تفسير ظاهرة الحضارة، وقد غاب عن ابن حزم أن النحلة تبني خليتها بغريزة مركبة فيها، هدفها المحافظة على نوعها، ولهذا فإن النحل يصنع خلاياه على هذا النحو من عشرات الألوف من السنين، وسيظل يصنعها على هذه الوتيرة إلى أن يطوي الله الأرض وما عليها، أما الإنسان فله غرائزه أيضاً التي يحافظ بها على بقائه وبقاء نوعه، وبالغرائز وحدها يظل الإنسان على هيئته التي فطره الله عليها أبد الدهر، أما تقدمه وتحسن أحواله فيرجع إلى مواهب أخرى أعطاه الله إياها أولها العقل، وهذا العقل هو الذي اختزن المعلومات ولاحظ الأشياء وتأملها، وتبين الروابط بينها واكتشف واخترع وفتح للإنسان أبواب السيادة على هذا الكوكب.

العقل ومكانه في تاريخ الحضارة

وعندما نذكر "العقل" نريد به النشاط الذي يقوم به عضو في كيان الإنسان وهو المخ، وهناك فرق بين المخ والعقل، فالمخ عضو يشترك فيه الإنسان مع بقية الحيوانات والطيور والأسماك، ولكن مخ الإنسان أكبر من المخ عند غيره من الحيوان، وأكثر تعقيداً وخلاياه أكثر تنوعاً، وقد احتاج الإنسان إلى عشرات الألوف من السنين، لينصقل ذهنه وترهف ملكاته ويصبح قادراً على "عقل" الأشياء، أي ربطها بعضها ببعض، وملاحظة الأشياء والظواهر واختزان نتائج هذه الملاحظات، وعندما تنبه الإنسان إلى أن له "عقلاً" - أي قدرة على إدراك الأشياء وفهمها والربط بين الظواهر بعضها ببعض - خطا الخطوة الأولى في طريق الحضارة، ومن هنا يقول بعض العلماء إن العقل نفسه أول مخترعات الإنسان ولنذكر أن اللفظ العربي "عقل" بمعنى القدرة على عقل الأشياء أي القبض والسيطرة عليها، أدل على مفهوم العقل من اللفظة الإنجليزية وهي mind وأصلها هو فعل to mind ومعناه الأول يتذكر، وهي قدرة واحدة من قدرات العقل ولفظ reason ومعناه الدقيق "السبب" ثم فرعوا عليه المعاني الأخرى التي تتصل بالعقل، وكذلك يقال عن لفظي e'sprit و raison الفرنسيين ولفظي geist و vernunft الألمانيين.

ومن الواضح أن قدرة الذهن على "العقل" أو عقل الأشياء، كانت قليلة أول الأمر، ثم ازدادت القدرة مع الاستعمال، لأن للذهن عضلات تقوى وتتعدد قدراتها واستعمالاتها بالاستعمال والمران، شأنه في ذلك شأن الذراع أو اليد، وعندما ترى طفلاً يحاول استخدام كفه وأصابعه في إمساك الأشياء والتصرف فيها، فاعلم أن ذهنه أيضاً يقوم بعمله على هذا النحو من الضعف وقلة الضبط والإحكام، ومع الزمن تقوى اليد وتزداد حركتها إحكاماً، ويجري نفس التطور في الذهن، وهذه الملاحظة في ذاتها تعطيك فكرة عن الأعصر المتطاولة التي احتاج إليها الإنسان، حتى ينتبه إلى قدرات ذهنه وإمكانيات استخدامه، ونحن نختصر الطريق اليوم عندما نرسل أولادنا إلى المدارس، ومن المعروف أن المراحل الأولى من التعليم لا يقصد من ورائها إلى تلقين الطفل معلومات معينة، بقدر ما نقصد إلى تمرين ذهنه وتقويته ليصل إلى مرتبة الإدراك المنطقي والعقل المنظم، ثم التفكير بطريقة سليمة.

وواضح أن التفكير، أي استخدام الذهن استخداماً منظماً، عملية حضارية احتاجت إلى زمن طويل، حتى أصبح هذا التفكير عنصراً أساسياً وفعالاً، في توجيه أعمال الإنسان وصنع الحضارة، والعملية ما زالت مستمرة، وما زلنا نشهد ونحس في أنفسنا الصراع بين الغريزة والعقل، والغريزة بطبيعة الحال أقوى، لأنها مركبة في الطبع، في حين أن العقل مكتسب، وفي مستويات الحضارة الدنيا والعليا على السواء، نلاحظ كثيراً أن الغريزة تنجح في حالات كثيرة جداً في التغلب على العقل وتذليله لرغباتها، كما نرى في حالات الإجرام والعدوان على الناس والأموال والأعراض في حالة الأفراد، وكما نرى في ظواهر سيطرة الغريزة على أعلى مستويات العقل وهو العلم، في صنع أدوات التدمير والتخريب

أو في الهبوط بالإنسان إلى مستويات الإباحية والفوضى الخلقية في أرق المجتمعات.

وإلى يومنا هذا لا تزال هناك قبائل في أستراليا وغينيا الجديدة وغابات أفريقيا، وغابات الأمزون لا يدخل العقل أو التفكير في تصرفاتها أفراداً وجماعات إلا بقدر محدود جداً، وما زالت أعمالها ردود أفعال غريزية لا أفعالاً معقولة، وليس معنى ذلك أنها غير متحضرة أو عارية عن الحضارة أصلاً، بل معناه أنها متحضرة بالقدر الذي تستطيع أن تستخدم به أذهانها، وسنرى بعد قليل أن من الخطأ القول بأن هناك جماعات بشرية متحضرة، وأخرى وحشية أو همجية، فليست هناك جماعات كاملة التحضر وكذلك لا توجد جماعات إنسانية على الفطرة تماماً، فلكل جماعة حضارتها والفرق في المستوى.

إلى هنا نكون قد تبينا عنصرين أساسيين من عناصر صنع الحضارة وهما: الزمن أو التاريخ، والعقل أو التفكير، ونقول الآن كلمة موجزة عن العنصر الثالث وهو الإنسان نفسه، وهو الكائن الوحيد الذي صنع حضارة، وهو لم يصنعها بعقله فحسب، أو بعقله مضافاً إليه عنصر الزمن، بل بتركيبه العضوي وخصائصه البدنية كذلك.

الإنسان وخصائصه

تختلف الآراء حول عمر الإنسان على هذا الكوكب، وأقرب الآراء إلى القبول هو ما ذهب إليه أرنولد توينبي من أن أقدم آثار للإنسان عثرنا عليها ترجع إلى ثلاثمائة ألف سنة، ولكن أكمل الهياكل العظمية الكاملة التي وجدناها ترجع إلى تسعة وأربعين ألف سنة، أي في الوقت الذي وصل فيه العصر الثلجي الأخير إلى ذروته، وأخذ الثلج ينحسر إلى الشمال مخلفاً جماعات من البشر متشابهة في صفاتها العامة في نواح شتى من الأرض، مثل فرنسا وشبه جزيرة أيبريا وطنجة وروديسيا (زيمبابوي) واندونيسيا، أي في نطاق واسع من الأرض يدل على أن الإنسان كان موجوداً في نواحي الأرض جميعاً قبل ذلك العصر الثلجي الأخير، ثم طغى الثلج فقضى على البشر في كثير من نواحي النصف الشمالي للكرة الأرضية، فلم يبق منهم إلا بقايا متناثرة في المواضع التي ذكرناها وفي نواح أخرى غيرها، فلما انحسر الثلج إلى الشمال أخذ البشر ينتشرون في الأرض من جديد.

هذه النماذج البشرية التي وجدناها تتشابه في خصائصها البدنية العامة، وتتشابه أيضاً في خصائصها العقلية بدلالة ما وجدنا مع هياكلها من أدوات، وبصفة عامة لم تتغير حياة الإنسان كما هي عليه اليوم عنها في ذلك الحين.

وقد قلّت الثقة اليوم بين علماء الغرب في أن الإنسان ينحدر من جنس البشريات Hominoidae أو Anthropoidae وهي على رأي القائلين بالتطور المطلق تشمل القردة العليا Primates والإنسان Homo Sapiens، وغالبية العلماء يجمعون اليوم على أن الإنسان جنس قائم بذاته، لأن الفجوة بينه وبين القردة العليا أوسع من أن نفترض أننا نستطيع تغطيتها بما يسمى بالحلقة المفقودة، إذ الحقيقة أن التشابه بين هذه القردة العليا (وخاصة الأورانج أوتان والشيمبانزي والغوريلا) والإنسان بعيد، بينما التشابه بينها وبين بقية القردة والحيوانات الأخرى أقوى، وجدير بالذكر أن خطوط الأنساب والقرابات بين فصائل الحيوان غير ثابتة بصفة عامة، وعلماء الحيوان والأحياء يدخلون عليها كل حين تعديلات وتصويبات، وهناك مئات أصناف الحيوان تقف إلى الآن منفصلة لا تتبع أي فصيلة أو جنس، ولا معنى والحالة هذه للإصرار على ربط الإنسان بالقردة أو بالقردة العليا.

لا تفاوت بين أجناس البشر

والإنسان حيوان متميز عن غيره بخصائص بدنية وعقلية تشترك فيها أجناسه كلها على درجات متفاوتة، والاختلافات ظاهرية مثل حجم الجمجمة ومتوسط طول القامة ولون البشرة وهيئة الشعر، ولكن التركيب البدني واحد والقدرات الذهنية واحدة، وتشترك الأجناس كلها في درجات

الذكاء، وإذا كان بعضها قد سبق بعضها الآخر في ميدان الحضارة، فإن ذلك السبق لا يعم كل أفراد جنس واحد بحيث يصبح ميزة له على غيره، وقد كان الماضون يرون أن الجنس الأسود أقل ذكاء وقدرات من غيره من الأجناس، ولكن ثبت بالبرهان اليوم أن ذلك وهم لا يقوم على أساس، وهاهم السود يتقدمون في كل ميادين النشاط الإنساني، بعد أن تخلصوا من التعصب الذي كان الأوروبيون ينظرون به إليهم، وبعد أن زالت العقبات التي كانت توضع في طريقهم، وفي تاريخ أفريقيا التي توصف خطأ بالسوداء قامت قبل الاستعمار الأوروبي، دول إسلامية كبرى ذات حضارات ونظم لا تقل عن معاصراتها في شتى نواحي العالم الإسلامي، وأهمها دول غانا ومالي وصنغي، بل شهد رحالة المسلمين الذين زاروا هذه الدول وكتبوا عنها - مثل ابن فاطمة وأحمد بابا التمبكتي وابن بطوطة - بأن أهل هذه البلاد يمتازون بخلق متين وأمانة وصدق وصفاء نية وبعد عن الخداع، وربما كانت هذه هي نقط الضعف التي مكنت للأوروبيين من غزو بلاد القارة الأفريقية واستعمارها، وإذلال أهلها واسترقاقهم والمتاجرة فيهم هذا العمر الطويل.

وخلال فترة الاستعمار هذه نشر الأوربيون آراء سيئة عن الجنس الأسود، بعد أن خربوا ما وجدوه ببلاده من دول وحضارات، وزعم بعض كتابهم - ومنهم الكثير من رجال الدين - أن الجنس الأسود ليس من البشر، ولهذا يجوز صيده وبيعه والمتاجرة فيه، وذهب آخرون إلى أن روح الإنسان الأسود سوداء أو أنه لا روح له أصلاً، وتمت بالفعل عمليات إبادة السود في بعض الأقاليم مثل جنوبي أفريقيا وزمبابوي التي سميت باسم استعماري من عتاة القائلين باستذلال الشعوب الضعيفة وهو سيسيل رودس.

والحقيقة أن الجنس الأسود وجد في ظروف جغرافية قاسية: وجد في بلاد تغطيها الغابات الكثيفة وتشتد فيها الحرارة وتكثر الوحوش والحشرات والحيات المختلفة الأنواع، وغيرها من الحشرات والعناكب السامة والحيوانات الكاسرة، وفي هذه البيئة تكثر الأمراض الفتاكة التي تنقلها الحشرات وتسببها أصناف لا حصر لها من الجراثيم التي تتكاثر وتتوطن في هذه الظروف الجغرافية المواتية لها.

يضاف إلى ذلك أن حرارة الجو لا تشعر الإنسان بالحاجة إلى الملابس، ووفرة الطعام لا تحفز الذهن على النشاط، فلم يجد الإنسان صعوبة في إشباع غرائزه الأساسية، فظلت الغريزة غالبة نشيطة في حين لم يجد الذهن ما يدعو إلى تنشيطه وصقل ملكاته ومواهبه.

ونظراً لكثرة أسباب الموت من أمراض ووحوش وهوام وحروب لا تنتهي بين القبائل نما في القلوب خوف من الموت، ولم يجد الإنسان سلاحاً لدفع هذا الموت الذي كان يحصد الناس بصورة قاسية ودائمة، إلا السحر والكهانة لدفع الأرواح الشريرة، وسيطرت المخاوف والسحر والكهانة على ذهنه، فلم يستطع الاستجابة لتحدي الحياة استجابة إيجابية فعالة، وغلبت عليه نتيجة لذلك الطوطمية وعبادة الأوثان، ولإرضاء الأرواح الشريرة ورموزها من طواطم وأوثان نظم الإنسان احتفالات يدور فيها رقص وتعزف موسيقى وتشعل نيران، وكل هذه وسائل لمحاربة الخوف وإشعار الإنسان بشيء من الأمن الزائف.

وهذه كلها أشياء شغلت ذهن الإنسان الأسود في غاباته - فلم تسنح له الفرصة ليسير في طرق التقدم بنفس السرعة التي سار بها عن غيره من الأجناس، ولكنه - في المستوى والظروف التي كان يحيا فيها - أنشأ لنفسه إطاراً حضارياً متواضعاً فعلاً ولكنه كان وافياً بحاجاته، وتمكنت قبائله من مقاومة الفناء.

وعندما عرف هذا الإنسان الأسود حضارة أرقى مما عنده وهي حضارة الإسلام، وارتفعت من قلبه المخاوف، وعرف الإيمان بالله، وتعلم تنظيماً جديداً لجماعته، وعرف الكتابة فكتب لغته بحروف عربية، هنا تفتحت مواهبه وأنشأ الدولة المنظمة القوة كما قلنا.

ومثـل هـذا يقـال عمـن ظلـوا على مسـتويات خفيضـة مـن التقـدم الحضـاري، في الجزائـر البولينيزية وجزيرة غينيا الجديدة وبعض نواحي أستراليا، فأما من عرف منهم حضارة جديدة كالهندية والصينية، وخاصة الإسلام، فقد تفتحت الآفاق أمامه وسار في طريق التقدم.

الأجناس والحضارة

وقبل أن ننتقل إلى دراسة بين الأجناس والحضارة لنرى إن كان ما يزعمه بعض الناس، من أن هناك أجناساً قادرة على الترقي وصنع الحضارة وأجناساً أخرى لا تستطيع ذلك، نقف لحظات عند تصوير لطيف لمسيرة الحضارة وانتقال الناس من الحالة البدائية إليها، وهذا التصور يسهل علينا تتبع موضوع الحركة الحضارية، وصاحبه هو ذلك المفكر الفرنسي النابه سان سيمون الذي سنتحدث عنه في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وسنتكلم كذلك عن هذا التصوير فيما بعد، ولكننا نقول هنا كلمتين عنه حتى نستطيع استعماله فيما يلي من كلام.

يقول سان سيمون إن الناس كانوا أول الأمر أشتاتاً متفرقين، ثم نشأت الأسر وتجمع بعضها إلى بعض ونشأت الجماعات الإنسانية البدائية، التي ظلت تعيش على الحالة البدائية دهوراً طويلة توصلت خلالها من اختراع أو اقتباس أساسيات الاستقرار والحياة المستقرة، وهي الزراعة، إلى الانتقال من مرحلة جمع الطعام إلى صناعته واستخدام النار وعمل الفخار وما إلى ذلك، ثم تنظيم نفسها في نفس الوقت على أي صورة من صور التنظيم الاجتماعي البدائي، وهذه الحالة يسميها سان سيمون ومن تابعه بحالة سفح الجبل، وقد تظل الجماعة على هذه الحالة ولا تنتقل إلى ما هو أعلى منها أبداً، وإلى يومنا هذا تعيش جماعات بشرية في هذا المستوى.

والجبل الذي ذكرناه رمزي، ويراد به جبل الحضارة، وتقدم الجماعات وارتقاؤها الحضاري أشبه بتسلق هذا الجبل.

في حالات بعض الجماعات البشرية البدائية حدث أن اكتشف بعض أفراد الجماعة أو قادتها سبيلاً لصعود الجبل، أي طريقاً إلى الخروج من الحالة البدائية الإستاتيكية أي الساكنة، فأخذت الجماعة تتوقل الجبل يتقدمها رؤساؤها وتخرج من حالة السكون الإستاتيكي إلى حالة الحركة الديناميكية، وتصبح الجماعة في حالة يسمونها حالة تحضر أو حالة حركة حضارية، وقد لا توفق الجماعة في الصعود فتنتكس وتهوي إلى السفح مرة أخرى، وقد تحاول الصعود من جديد، وقد لا تحاول وترتد إلى حالة سكون البدائية وتمر الدهور، ولكنها تحاول في الغالب مرة بعد مرة حتى تستطيع الاستمرار في الصعود.

في أثناء صعودها أو تقدمها الحضاري قد تصل إلى طريق مسدود فتقف من جديد أزماناً قد تطول وقد تقصر، وربما امتدت إلى مالا نهاية، ويكون هذا أعلى ما تصل إليه، ويكون هذا الوقوف عادة على هضبة أو رف بارز من السفح.

ويحدث كثيراً أن الجماعة تكتشف بعد وقوف طويل سبيلاً إلى مواصلة الصعود، فتتحرك صاعدة (في ميدان الحضارة) وقد يستمر الصعود وقد تكون هناك وقفات أخرى أو انتكاسات فتهبط الجماعة من مستواها إلى ما هو أدنى منه، ولكنها في الغالب تستطيع مواصلة الصعود، وهكذا ترتقي الأمة من حال إلى حال، وتهبط مرة وتصعد أخرى على جبل الحضارة، وقد تلتقي جماعتان في نفس الطريق فيكون الصراع الحضاري وما إلى ذلك مما سنتحدث عنه في حينه.

والآن وقد أوجزنا في ذلك التصوير للحركة الحضارية نتحدث عن موضوع الأجناس والحركة الحضارية.

رأينا أن المؤرخين في بحثهم عن الدافع الذي يحرك الجماعات البشرية ويدفعها إلى الانتقال من سكون البدائية إلى حركة الحضارة، ومن الصعود على سفح الجبل قال بعضهم إن الدافع الأساسي هو البيئة الجغرافية، وقد عرضنا هذا الرأي وناقشناه، والآن ننتقل إلى طائفة ثانية من أهل التاريخ والفلسفة والاجتماع تقول إن الدافع هو الجنس.

يذهب القائلون بنظرية الجنس هذه إلى أن بعض أجناس البشر تصعد، أي تتقدم وتزداد قوة، لأن جنسها - أو نفراً من قادته - مهيأ للتقدم، بينما لا تتمتع أجناس أخرى بمواهب كافية للتقدم، فيبطئ تقدمها وتميل إلى الركود في حالة البدائية أو البقاء على مستوى حضاري معين لا تتخطاه.

ويذهب القائلون بهذا الرأي إلى أن الجماعات البشرية المهيأة بطبعها للتقدم تتميز غالبية أفرادها بخصائص بدنية أو خلقية، أو بدنية وخلقية معاً، يتوارثها أفرادها بحيث تصبح هذه الخصائص مميزة لها عن غيرها، ويقول علماء الأجناس إن هذه توجد مركبة في طبع الجنس وهيئته بالخلقة، وهذه الخصائص تمكنه من صنع الحضارة أو - إذا استعملنا تشبيه التقدم الحضاري بعملية الصعود على سفح الجبل - إن هذه الأجناس قادرة على التحرك من على رفها والتسلق إلى أعلى مرحلة بعد مرحلة، وخلاصة رأيهم أن هناك أجناساً قادرة على صنع الحضارة وأخرى غير قادرة أو ذات قدرة قليلة في هذا الميدان.

وأكثر القائلين بهذا الرأي هم من أهل الغرب، ومن أسف أن ابن خلدون يدخل في زمرة هؤلاء، فيربط بين الخصائص الخلقية والخلقية ويقول إن هناك أجناساً مخصوصة بالتقدم (أهل المناطق المعتدلة) وأجناساً أقرب إلى البهائم لا تتقدم قط، ويقصر التمييز بخصائص الحضارة على أهل الأقاليم الثالث والرابع والخامس، كما قلنا.

والقول بامتياز الأجناس بعضها على بعض شائع عند معظم الأمم في عصر الأعصر القديمة والوسطى، ولا يزال قائماً عند أهل الغرب - وخاصة أوروبا والولايات المتحدة إلى اليوم، فاليونان كانوا يرون أنفسهم أفضل الأمم وأذكاها وأشرفها وبقية الخلق همج Barbaroi والرومان جعلوا الروماني فوق غيره بحكم القانون، حتى صاروا إذا أرادوا أن يرفعوا من قدر إنسان أو جنس أصدرت لهم الدولة قراراً بمنحه الجنسية الرومانية، أما أهل الصين فكانوا يؤمنون بأنهم أفضل الخلق وأنه لا وجود لأي حضارة أو فضيلة خارج جنسهم، بل كانوا يرون أنهم لا يحتاجون إلى غيرهم في شيء، وليؤكد ملوكهم هذا المعنى أقاموا سور الصين العظيم حتى لا تتدنس أرضهم بأقدام أقوام آخرين، وأما الهنود فشأنهم في تفضيل طبقة البراهمة على غيرها معروف، وسنرى بعد قليل موقف أهل الغرب من قضية تفاضل الأجناس، ويكاد لا يخلو من عقدة الجنس هذه غير العرب بعد الإسلام.

والآن فلننظر في موقف أهل الغرب من الجنس في رأي أهل الفكر في بلادهم.

إن أشيع ما يركز عليه القائلون بنظرية تفاضل الأجناس من أهل الغرب هو اللون، وهم يذهبون إلى أننا يمكن أن نفهم أن التفوق الخلقي والمعنوي مرتبط بصورة ما بلون البشرة، أي بنسبة خلو الجلد من المادة الملونة سمرة وسواداً على درجات متفاوتة، وإن كان ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية، أي أنهم يقولون بتفوق الجنس ذي الجلد الأبيض ذي الرأس المستدير، وهو الجنس الذي يسمى عادة بالشمالي أو النوردي أو الأردماني في لغة مؤلفي العصور الوسطى، وهو الذي يسميه نيتشه بالحيوان الأشقر ويسمى أحياناً بالتيوتوني.

وجدير بالذكر أن بياض البشرة أو الشقرة، لم يكن من صفات الجمال أو الذكاء عند العرب، وقد قال بهذا ابن خلدون في المقدمة والمسعودي في مروج الذهب، ولم يظهر إلا في العصور الحديثة وفي أيام الثورة الفرنسية بالتحديد، فقد قال المسرفون في الافتتان بهذه الثورة وما حققته، بأن الثورة الفرنسية إنما هي ثورة الغاليين Les Gaules أهل فرنسا الأصليين على الفرنجة الذين احتلوا بلادهم قبل أربعة عشر قرناً، وكونوا الأرستقراطية الحاكمة المستبدة بالشعب الغالي المحكوم، وأنه قد آن الأوان ليتخلص الشعب المستعبد من سادته، فرد عليهم الكونت جوبينو بكلام هو أوغل في السخف مما ذهبوا إليه قائلاً: إن الغاليين أيضاً كانوا في الأصل من أهل الشمال، مثلهم في ذلك مثل الإغريق الأول والرومان الأول - أي الإخائيين - ولكن هذين الجنسين اختلطا بمن كان قبلهم في بلاد اليونان وإيطاليا من الأجناس وأثرت فيهم بيئة البحر الأبيض فانحط جنسهم ووهن أمره، وكان لا بد أن يتجدد فيهم الجنس الأبيض بمدد جديد من الشماليين، فكان أولئك هم الفرنجة القادمين من الشمال في جملة من أتى من شعوب الجرمان، أيام هجرة الشعوب التي تسمى في العادة بغارات البرابرة.

وفي أثناء هذا الجدل اكتشف علماء اللغات أن اللغات اللاتينية واليونانية والفارسية وأهل شمال الهند تتشابه فيما بينها في التركيب والنحو والصرف، وأنها كلها ترجع إلى أصل آري أو هندي أوروبي، وما دام هذا كذلك فلا بد أن كان هناك جنس أصيل آري يسكن المناطق الممتدة من شمال الهند إلى شمال أوروبا، ثم تفرع وامتد غرباً وشرقاً وشمالاً في الأراضي التي سادها الأتراك فيما بعد، وهذا الجنس الآري أو الهندي الأوروبي هو الجنس الموهوب الذي ساد أهل المعمورة، بامتيازه البدني والذهني وأخرج عباقرة مثل زرادشت وبوذا، وأطلع العبقرية الفنية عند الإغريق والعبقرية السياسية عند الرومان، وأخرج آخر الأمر أهل الغرب الأوروبي، وهذا الجنس الشريف النبيل - في رأيهم - هو الذي صنع كل ما هو عظيم في حضارة البشر.

وتناول الألمان هذا الوهم، وما زالوا يحورون فيه حتى استبدلوا مصطلح الجنس الهندي الأوروبي بمصطلح الهندي الجرماني، وجعلوا الموضع الذي تربت فيه أحسن فصائل هذا الجنس، بوميرانيا وهي مهد بروسيا وملكها، وبلغ الهوس بوهم امتياز الجنس الآري أو الهندي الأوروبي أو الهندي

الجرماني أن مؤلفاً إنجليزياً يسمى هيوستون ستيورات تشيمبرلين، افتتن بمواهب الجنس الألماني فكتب عن الجنس الآري أو الهندي الجرماني كتاباً جعل عنوانه: أسس القرن التاسع عشر The Foundations of the Nineteenth Century، ضم فيه دانتي وعيسى بن مريم عليه السلام إلى الآريين أي الهنود الجرمانيين.

ولم يسلم الأمريكيون من ذلك الوهم عندما ريع بعض مفكريهم، من أمثال ماديسون جرانت ولوثروب ستودارد من فيض هجرة الأسبان والإيطاليين واليونان والبولنديين إلى الولايات المتحدة، فنصحوا بقصر الهجرة إلى الولايات المتحدة على الأنجلوسكسون والجرمان وأهل شمال أوروبا.

ثم يجيء أرنولد توينبي ليهدم هذه النظرية من أساسها بطريقته الفذة في نقد القضايا بميزان الإحصاء الذي لا يخطئ، فيقول: إن علماء الأجناس يقسمون الجنس الأبيض إلى أقسام على أساس نماذجهم الخلقية، ففيهم ذوو الرؤوس الطويلة وذوو الرؤوس المستديرة، وفيهم البيض وفيهم السمر إلى آخر هذه التنويعات.

وينتهي بهم الأمر إلى تقسيم الجنس الأبيض إلى ثلاث فصائل هي: النوردية Nordic والألبية Alpine والبحرية المتوسطية، وسنقبل هذا التقسيم على علاته وسنحصي عدد الحضارات التي أسهمت فيها هذه الفصائل بأنصبة إيجابية.

فأما النورديون، أي الشماليون، فقد أسهموا في أربع حضارات - ربما خمس - هي الهندية والهلينية (أي الإغريقية) والغربية والروسية القائمة على المسيحية الأرثوذكسية وربما الحيثية.

وساهم الألبيون في سبع حضارات - وربما تسع - هي السومرية والحيثية والهيلينية والغربية والروسية، وأصلها الذي انطلقت منه وهي الحضارة المسيحية الأرثوذكسية، والحضارة الإيرانية وربما المصرية والميناوية Minoan.

وساهم الجنس البحر المتوسطي في عشر هي: المصرية والسومرية والميناوية والسريانية والهيلينية والإغريقية والغربية والمسيحية الأرثوذكسية والإيرانية والعربية والبابلية.

وساهمت بقية أجناس البشر فيما يلي:

فأما الجنس الأسمر ويشمل الدراويدي Dravidians الهندي وأهل الملايو Malayans (ومنهم الجاويون أي الإندونيسيون) فقد ساهم في حضارتين: الهندية والهندوكية.

وساهم الجنس الأصفر في ثلاث: الصينية وحضارتي الشرق الأقصى وهما الصينية ووليدتها اليابانية.

أما الجنس الأسود فلم يسهم إلى اليوم في حضارة ما.

فالجنس الأبيض بناء على ذلك الإحصاء أسهم أكثر من غيره في إنشاء الحضارات، ولكننا لا ينبغي أن ننسى أن هنالك من فصائل البيض من لم يسهم في أي حضارة وهي في ذلك والجنس الأسود سواء.

وإذا كنا نستطيع أن نخرج بشيء إيجابي من ذلك الإحصاء لخرجنا بأن نصف حضاراتنا قامت بمشاركات من أكثر من جنس واحد، فكل من الحضارتين الغربية واليونانية ساهمت في إقامة صرحها ثلاثة أجناس، وإذا نحن قسمنا الجنسين الأصفر والأسمر إلى فصائل فرعية كما فعلنا مع الجنس الأبيض، لأمكننا أن نخرج من ذلك بالقول بأن كل حضارتنا قامت بمساهمات أجناس مختلفة، وأننا لا نجد جنساً مفرداً قام وحده ببناء حضارة كاملة.

وخلاصة هذا الإحصاء الدقيق هي أن القول بأن الجنس الأبيض ينفرد وحده بصنع الحضارات أو معظمها إنما هو وهم وادعاء لا يقوم على أساس، وإن نظرية تميز جنس إنما هي تشويه وتزييف لحقيقة بناء التاريخ، وعند الحساب الدقيق نجد أن الجنس الأبيض لم يسهم بأكثر مما أسهم به غيره.

ولقد خرج المؤرخون الغربيون بهذه النتيجة بعد جهد وعناء، في حين أننا نحن معاشر المسلمين والمتكلمين بالعربية، نفتح القرآن الكريم فنجد أنه أجمل ذلك كله في آية واحدة وهي الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

فقد خلق الله البشر من أصل واحد، وتفرقوا شعوباً وقبائل لكي يكون بينهم تعارف وتعاون، وأفضلهم أتقاهم أي أكرمهم خلقاً وأقربهم إلى الفضائل، وصدق رسول الله ε حيث قال: "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى" والتقوى هي جماع فعال الخير.

وقد نشأت عن القول بتفاضل الأجناس واختصاص بعضها دون بعض بالذكاء والكفاءة والقدرة على بناء الحضارات مشاكل ومآس طويلة أغرقت البشرية في تصرفات حمقاء غير معقولة وحروب طويلة، فاليونان في إيمانهم بأنهم أذكى شعوب الأرض وأقربها إلى الكمال واختصاص أنفسهم بكل فضيلة قضوا على أنفسهم بهذا الموقف، لأنهم بعد أن انتصروا على الفرس في حروبهم الطويلة المعروفة ركبهم غرور فتعففوا عن العمل واستكثروا من العبيد لخدمتهم، وقامت الحروب بين بعضهم وبعض، وانقسموا إلى أحلاف يسفك بعضها دماء الآخر، فوهن أمرهم وبطلوا عن العمل، وانصرف قادتهم إلى العبث والاستمتاع بالحياة، وأوغل علماؤهم في التفلسف فابتعدوا عن الحياة، فانقض عليهم المقدونيون، وكان الإغريق يحتقرونهم وأزالوا دولهم بقيادة الإسكندر.

وأما الرومان فإن اعتزازهم بأنفسهم وغرورهم بشعبهم ومآثره دفعهم إلى مغامرات عسكرية بعيدة المدى، عادت بشر كبير وخير قليل للرومان أنفسهم، وبلغ من اعتدادهم بأنفسهم أنهم كانوا إذا أرادوا تكريم شخص أو شعب منحوه حقوق الرومان أي رفعوه إلى مقام جنسهم، واستمر غرور الجنس هذا يعشش في رؤوس الأمم حتى إذا كان العصر الحديث تعلق بوهمه الغربيون - وأهل وسط أوروبا وغربها خاصة، فكان أمراً مسلماً به عند مفكري عصر الأنوار، وآمن به وكتب فيه فيلسوف كبير مثل نيتشه، وبلغ من إعجابه بالجنس الشمالي هذا إن كان يدلّه بقوله (الحيوان الأشقر)، ثم بلغ به الهوس ما بلغ عند هتلر والقائلين بامتياز الآرية وما جره ذلك من مصائب اضطهاد غير الآريين واحتقارهم والتعالي عليهم.

ومن الغريب أن العرب كانوا في الجاهلية يرون أنهم أرفع الناس قدراً أو أشرفهم كما يقولون، بل إن بني تميم منهم كانوا يحسبون أن الله لم يخلق أذكى منهم ولا أشعر ولا أشجع منهم، حتى رفع الرسول الغشاوة عن أعينهم وجعلهم يرون أنهم أقل من غيرهم بكثير.

في هذا المجتمع المغرور بنفسه نادى رسول الله بدعوة الإسلام، ونص القرآن الكريم على تساوي البشر في أكثر من موضع، وقال رسول الله ε: كلكم لآدم وآدم من تراب"، وقال "الناس سواسية كأسنان المشط" فتلاشى الغرور والكبرياء وأصبح تساوي البشر أمام الله والقانون ركناً أساسياً من أركان التنظيم الاجتماعي الإسلامي، وإثباتاً لذلك نرى أن الله جمع حول رسول الله ε بضعة نفر يمثلون معظم الأجناس والتقاليد الحضارية القديمة، فكان هناك خباب بن الأرت وأصله من العراق وكان يمثل حضارات ما بين النهرين، وصهيب الرومي يمثل الجنس الرومي (البيزنطي) وحضارته، وسلمان الفارسي يمثل حضارة الفرس، ثم مارية القبطية تمثل حضارة مصر.

الحضارة ظاهرة إنسانية عامة

ونخلص من هذا إلى القول بأن الحضارة ظاهرة إنسانية عامة، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يرتقي ويعمل على تحسين أحوال نفسه بفضل ما أهداه الله من عقل، يمكنه من التفكير واختزان المعلومات والربط بينها والإفادة منها، فكل أجناس البشر متحضرة، وما من شعب إلا وله مستواه الحضاري، والفرق في المستويات، فالجماعات البدائية التي ما زالت تحت سفح الجبل لها

حضارتها كما قلنا.

والذي يحدث هو أن تمر على شعب من الشعوب ظروف تدفع به إلى التحرك، والخروج من سكون البداوة إلى حركة الحضارة، وتكون هذه الظروف من صنع الطبيعة كما حدث عندما أخذت الثلوج تنجاب عن الأرضين وتنسحب إلى الشمال في نهاية العصر الثلجي الثالث (وما زلنا إلى الآن في تلك النهاية) مخلفة الأرض التي انسحبت منها بركاً ومستنقعات لم تلبث أن خفت رويداً رويداً، وتحولت الأرض إلى أرض خصبة مبسوطة تتخللها الغابات والأشجار، فأتيحت للإنسان فرصة الاستقرار في أوفق البيئات لحياته في ذلك الحين، وهي المحصورة بين المنطقة الاستوائية والأراضي التي كان الثلج يغطيها، ذلك الحزام الأرضي الذي تغطيه اليوم الصحاري وتقطعه الأنهار الكبرى، بادئة من اليانج تسي شرقاً ثم منطقة أنهار شمال الهند ثم هضبة إيران فأرض الرافدين ثم جزيرة العرب والشام ومصر والشمال الأفريقي - بما في ذلك الصحراء الكبرى - وكانت أرض سهول وجبال تغطيها الأشجار في ذلك الحين، هنا في تلك المناطق استقرت الجماعات البشرية وأخذت تصنع الحضارة بادئة بالزراعة التي تعتبر الخطوة الأساسية في تاريخ حياة البشر لأنها بداية الاستقرار، والاستقرار نفسه يعني ميلاد الحضارة.

ولكن هناك ظروفاً مواتية وأخرى غير مواتية لقيام الحضارات وتطورها، فهناك حضارات كثيرة قامت ثم وقفت مكانها دون أن تتقدم، لأن الظروف التي قامت فيها تغيرت، أو لم تسمح بالتقدم إلا بذلك القدر اليسير أو لأن الجماعة لم تجد ما يحفزها على متابعة التقدم، وهذا هو حال بعض الجماعات في أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأستراليا وفي غابات الأمزون، فهذه كلها تعيش في عصور ما قبل التاريخ، لأن البيئة الجغرافية وفرت لها المأوى والطعام، ثم إن الحرارة والرطوبة الزائدتين على الحد تحددان القدر الذي يستطيع الإنسان بذله من المجهود، وفي أحيان كثيرة نجد أن الجماعات البدائية كبلت نفسها بقيود سياسية أو اجتماعية أو دينية، حبستها داخل إطار فأصبحت كالدودة التي تتحول إلى شرنقة، فأما السياسية فقد ثبت أن بعض الجماعات البدائية وضعت لنفسها نظماً في رئاسة القبيلة وترتيبها الطبقي لا يسمح بالتقدم، وأما الاجتماعية فهناك قبائل اقتصرت على التزاوج فيما بينها فوهن الجنس وتضعضع مع الزمن، وانحط نوعه وأصبح غير صالح لكفاح الحياة فوقف مكانه، وأما الدينية فهذا الإيمان الشامل بالأرواح والخوف من الشريرة منها واللجوء إلى الكهان، والخضوع لهم على نحو يشل حركة الذهن تماماً.

وحتى الحضارات المتقدمة قد تصاب بظروف وعوامل توقف تقدمها الحضاري أو تعود بها إلى الوراء، والمثل الظاهر عندنا المشهود منا جميعاً هو تدهور الحضارة العربية الإسلامية في كثير من الأقطار بسبب سوء النظام الإداري أو المالي، وإذا تتبعنا صورة عالم الإسلام من إيران إلى المحيط الأطلسي ابتداء من القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي لرأينا كيف أن النظام السياسي الجامد المخرب الذي سارت عليه الحكومات الإسلامية، ابتداء من حكم البويهيين في منتصف القرن الرابع الهجري، قد أوقف التقدم الحضاري المادي أولاً ثم المعنوي بعد ذلك، لأن هذا النظام تحول إلى أداة لجمع المال دون تقديم خدمات في مقابل المال المجموع، وفي العادة يجمع هذا المال من الفئات العاملة من زراع وصناع وتجار، وكلما تقدم الزمن زاد العبء الملقى على عواتق أولئك الناس، ويصل الأمر إلى درجة يصبح العمل مضرة لأهله، لأنه يجعلهم هدف جباة الضرائب، وهنا يهجر المزارع أرضه ويقفل الصانع مصنعه ويحول التاجر تجارته إلى نوع من التجارة المستورة، وإذا تتبعنا تطور مصر الحضاري مثلاً من خلال الصور التي رسمها جغرافيون متتابعون في عصور مختلفة، بادئين باليعقوبي ثم ابن خرداذبة ثم ابن رستة ثم ابن حوقل ثم الإدريسي وجدنا الخط الحضاري في انحدار باستمرار، ولدينا مثال واضح في صناعة النسيج في مدن شمال شرقي الدلتا في جزر كانت واقعة في بحيرة المنزلة التي كانت تسمى بحيرة تنيس مثل تنيس ودبيق وشطا، فقد كان صناع النسيج في هذه الجزر يصدرون قدراً

ضخماً من كل أصناف النسيج: من الصوف العادي إلى الكتان الذي كان الناس يصنعون منه ثياباً مزينة بخيوط من الذهب يبلغ وزن الثوب منها (ويسمى البدنة) أوقية واحدة ويباع بألف دينار، وفي منتصف العصر الفاطمي نجد أن هذه الصناعات تحتضر، ويزعم بعض المؤرخين أن السبب في ضياع هذه الصناعة الزاهرة يرجع إلى ما عمله وزير فاطمي واحد، هو ابن كلس الذي كان يهودياً ثم أسلم وأصبح وزيراً للخليفة الفاطمي العزيز بالله، وبطبيعة الحال لم يكن ذلك التدهور من عمل وزير واحد، بل نتيجة لسياسة عامة سار عليها ولاة العرب على مصر وازدادت قسوة على يد ابن طولون ومن تلاه.

وما ينطبق على النسيج ينطبق على غيره من نواحي الإنتاج والنشاط الاقتصادي، ولا غرابة والحالة هذه في أن نجد بغداد القرن العاشر تموج موجاً بالألوف من العاطلين واللصوص والشطار والعيارين والحرافيش، وهؤلاء جميعاً ناس هجروا مزارعهم في الريف وانتقلوا إلى العاصمة حيث يتخلصون تماماً من الجباة، وآخرون أغلقوا مصانعهم الصغيرة لينجوا بحشاشة النفس من رجال الدولة، وتجار صغار أرهقهم الجباة فتركوا التجارة جملة أو تحولوا إلى تجار سراديب كما يقال، فإذا نظرنا في الأمر على المستوى الواسع أمكننا أن نرى بوضوح كيف كانت الحضارة تتراجع بسبب الانتكاس السياسي.

وقد يكون انتكاس الحضارة ناتجاً عن كوارث سياسية كما حدث لبلاد ما وراء النهر أي التركستان، فقد قضى مغول جنكيز خان على حضارتها الزاهرة بصورة محزنة، وبلاد مثل سمرقند وبخارى وطشقند وبلخ وخوارزم أصيبت بضربات قاصمة على يد هولاكو قائد جنكيز خان، فقد خربوها تخريباً، ولم تقم لها بعد ذلك قائمة.

ويؤدي هذا التدهور الاقتصادي والاجتماعي إلى التدهور المعنوي بالضرورة، ويخطئ من يظن أن زيادة الحضارة ودخولها فيما يسميه ابن خلدون في دور الترف يؤدي إلى التدهور نتيجة لإسراف الناس في الملذات، وبحثهم عن الراحات "والاستنامة إلى مهاد الدعة" كما يقول ابن خلدون، لأن الترف في ذاته ليس ضرراً أو مفسدة، بل هو مطلب إنساني عام، فكلنا يطمح إلى المسكن الفاخر والأثاث الوثير والطعام المستجاد، وسنرى في موضع آخر من هذا البحث أن الترف ليس حالة من حالات الحضارة وإنما هو موقف منها، فهناك أغنياء متقشفون وفقراء مترفون، ثم إن الأمة مهما بلغ غناها فلن يصل الأمر قط إلى أن يصبح كل الناس فيها أغنياء، فالغنى يقتصر في العادة على قلة، والغالب أن يبقى سواد الشعب بين مياسير وهم الذين يسمون في المصطلح الغربي بالبورجوازية العالية La haute bourgeoisie، ومساتير وهم الذين يسمون بالبورجوازية الصغيرة La petite bourgeoisie ومعوزين وهم البروليتاريا، ومملقين وهم الذين يسميهم الاشتراكيون المتطرفون الألمان باسم بروليتاريا الأسمال Lumpen Proletariat ومعنى ذلك أن طائفة قليلة جداً من أفراد الأمة تصل إلى مستوى الغنى المفرط الذي يؤدي إلى الفساد في غالب الأحوال، وهذه الجماعة القليلة لا ينتقل فسادها إلى كتلة الشعب الكبيرة حتى لو كانت هذه الجماعة القليلة هي الطبقة الحاكمة، ومن حسن الحظ أن الطبقات الحاكمة انفصلت عن جماهير الأمة في عالم الإسلام، فاقتصر فسادها على أفرادها، وبقيت كتلة الشعب سليمة البنيان رغم الفقر الشديد، وقد أحاط الإسلام جماهير الأمة الإسلامية بإطار أخلاقي معنوي قوي وذلك بتقويته لروابط الأسرة والعلاقات بين الناس، فسلمت الأسر من التدهور والتفكك ونفر الناس من الفساد ومظاهره، وفي مستويات الجماهير ينظر الناس إلى شارب الخمر وزير النساء وقليل الذمة نظرة احتقار ونفور، ولهذا وعلى رغم وجود هذه المفاسد في إطار سيئ فإن المثل الأعلى ظل سليماً، ومن هنا فإن التدهور في عالم الإسلام هو تدهور نظم الحكم وتدهور أخلاقيات أهله في العصور الماضية، أما تدهور كتلة الشعب كما حدث بالنسبة لأهل روما أو القسطنطينية فشيء لم تعرفه الحضارة الإسلامية قط، وظلت الأمة الإسلامية في مجموعها أمة فاضلة.

مقاييس الحضارة

ونسأل الآن: هل للحضارة مقاييس؟ هل هنالك معايير نحكم بمقتضاها على إنسان أو جماعة بأنه - أو أنها - متحضرة؟ الحق - كما قلنا - أنه لا يوجد إنسان غير متحضر أصلاً ولا جماعة لا نصيب لها من الحضارة، والمسألة كما قلنا مسألة فرق في المستوى، ولكن كيف نستطيع تحديد ذلك المستوى؟

إن الحضارة - كما قلنا في بداية هذا الفصل - هي ثمرة أي مجهود يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته على وجه الأرض مادياً أو معنوياً، وإذن فمقياس الحضارة هو مدى ذلك التحسن مادياً ومعنوياً.

ومن الواضح أن التحسن المعنوي مقدم على التحسن المادي، لأن الغاية القصوى للتحسين هي شعور الإنسان بالأمان والاطمئنان والكفاية وقيام مجتمعه على التفاهم والتعاون والمحبة، بدلاً من قيامه على التحايل والأنانية والقانون الذي تنفذه قوة غالبة.

والأمان يشمل الأمن على النفس والمال والأهل والوطن وكل ما يهم - ومن يهم - الفرد أن يكون في أمان.

وأما الاطمئنان فهو شعور داخلي بالبعد عن الأخطار والآلام، واطمئنان الإنسان على رزقه ومصدر هذا الرزق وعلى حياته العائلية والقومية.

وأما الكفاية فهي شعور الإنسان بأن لديه ما يكفيه مما يحتاج إليه أو يطمح إليه أياً كان هذا الذي يكفيه، فإذا كان الإنسان في المدينة مثلاً يحتاج إلى نصف متر مكعب من الماء في اليوم فهذه كفايته، وإذا كان البدوي في الصحراء يحتاج إلى ربع هذه الكمية فهذه هي كفايته، وإذا كان الشاب في ألمانيا مثلاً يشعر بأن كفايته المالية تتحقق إذا هو أصبح عاملاً ماهراً متخصصاً Specialized Skilled Worker فهذه هي كفايته، لأن ذلك الطراز من الشبان في ألمانيا يستطيعون عن طريق مهاراتهم وتخصصهم كسب المال الذي يمكنهم من العيش في المستوى الطيب كما يتصورونه، بعيداً عن أخطار التعطل والحاجة وقلة المال، وفي مقابل ذلك تعني الكفاية بالنسبة للشاب العربي الحصول على درجة جامعية تؤمن له مركزاً اجتماعياً محترماً وقدراً معقولاً من الراتب، وتفتح له أبواب الزيادة في الرزق بحد أدنى من العمل، فهذه كفايته.

والكفاية تشمل الماديات كما تشمل المعنويات، فالبيت الذي يتصور الفلاح أنه كاف له مشتمل على كل ما يحتاج إليه، غير البيت الذي يتصور ساكن المدينة أنه كاف له مشتمل على كل ما يحتاج إليه.

ويمكن تصور الكفاية في المعنويات كالأمان والاطمئنان والتفاهم والتعاون والمحبة، فمن الممكن مثلاً أن يتصور كل إنسان مقدار الأمان الذي يطلبه، ولا زيادة بعد ذلك في الأمن سواء في واقع الأشياء أو التصور، وكذلك الحال بالنسبة للاطمئنان والتفاهم بين الناس والتعاون والمحبة.

أما بالنسبة للماديات فلا حدود للكفاية للمطامح فيها، والعمدة هنا على العقل الراجح الذي يستطيع كبح الطموح المادي وإيقاف الإنسان عند الحد المعقول فيه.

فإذا نظرنا إلى الموضوع من هذه الزاوية استطعنا أن نتصور مقياساً معقولاً للمستوى الحضاري، فنقول إن الحضارات تتعاون بحسب ما تقدمه للإنسان من الأمان والاطمئنان والكفاية والتفاهم والتعاون والمحبة.

فقد يكون هناك مجتمع بسيط من ناحية مستواه المادي، أي أنه لم يندفع - أو لم تدفعه

الظروف - في طريق الرقي المادي الذي لا نهاية له، بل نظم نفسه على نحو يتفق مع بيئته فيقنع بما فيه الكفاية من الطعام والشراب والأثاث وماعون البيت وأدوات الحياة، وقد يوفق هذا المجتمع في تحقيق مطالب الأمان والاطمئنان والكفاية والتفاهم والتعاون والمحبة.

فهذا المجتمع البسيط أكثر تحضراً من مجتمع معقد سار في ميدان التقدم المادي أشواطاً بعيدة، وتفتحت أمام أفراده أبواب المطالب في ميدان الكماليات والمتع والراحات واللذات أياً كان مستوى هذا المجتمع الثاني، من الثروة الجماعية والفردية وأياً كانت القوى العسكرية التي يملكها.

فلا شك في أن العربي - البدوي أو نصف البدوي - الذي كان يعيش في نجد أو الحجاز في منتصف القرن السادس الميلادي (قبل البعثة المحمدية)، كان أكثر تحضراً من البيزنطي الذي كان يعيش في القسطنطينية والإيراني الذي كان يعيش في المدائن (أو طيشفون Cteziphon) في نفس العصر، أو الروماني الذي كان يعيش في روما في عصر القوة الرومانية، أي القرنين الأول والثاني للميلاد (من حكم اوكتافيوس أغسطس - 27 ق.م - 14 ميلادية) إلى نهاية حكم سبتميوس سيفيروس سنة 211، لأن ساكن نجد والحجاز كان يعيش في إطار مادي محدود، ولكنه واف بحاجاته، وفي مقابل قنوعه بالقليل من المطالب المادية كان يعيش في أمن قبيلته إنساناً مكتفياً بما لديه، وكان إنساناً حراً مكتمل الشخصية شاعراً بقدر نفسه، لا يخضع لسلطة تقهره وتعدو على شخصيته أو تحطمها وتستخدمه لمصالحها أو تسخره لحاجاتها، في حين كان معاصره الذي عاش في المدائن والقسطنطينية يعيش تحت سلطة غاشمة، تقهره وتذله وتستولي على ماله وثمرة مجهوده، غير آمن على نفسه أو ماله، وكذلك كانت حالة الروماني والساكن في روما أو في أي ناحية من نواحي إيطاليا، فهذا كان يعيش تحت سيطرة أباطرة مستبدين لا قيمة للإنسان في نظرهم ولا معنى للعدالة عندهم: يقتتلون دوماً فيخربون المدن والوديان، ويجندون الناس بالقوة ليضحوا بهم في ميادين حروبهم، ويعتبرون الناس جميعاً عبيداً لهم، وعلى الرغم من كل ما يقال عن عظمة القانون الروماني فإن الإنسان الروماني كان يعيش من دون قانون، لأن سيده الإمبراطور ورجاله فوق القانون.

وهـذه الظـروف السـيئة التي كـان يعـيش فيهـا البيزنطـي والفارسـي والرومـاني كانـت تهـبط بمستواهم الخلقي، فانهارت القيم الإنسانية وكل سلطان الضمير عند أولئك الناس فصاروا يعيشـون همجاً من الناحيـة المعنويـة، وإن كانوا يعيشـون في إطار حضـاري متقـدم، بخلاف العربي الـذي كان يعيش في إطار حضـاري بـدائي تقريباً ولكنـه كان يعـيش في مسـتوى حضـاري عـال نسـبياً، وإذن ففيما يتصل بالمقياس الحضاري نجد أن المعيار الذي يقاس به هذا المستوى هو مقدار ما يتمتع به الإنسان مما ذكرنا، من أمان واطمئنان وكفاية وتعاون وتفاهم ومحبة واحترام متبادل بين الناس للشخص وحريته، ولا دخل هنا لما نسميه تقدماً أو تأخراً (وسنتحدث عن ذلك فيما بعد) ولا دخل فيه لمستوى علمي، فقد يكون الأمي البسيط أقرب إلى مفهوم الحضارة من المتعلم بل المتبحّر إذا كان الأول محتفظاً بمستواه المعنوي وكرامته الإنسانية متمسكاً بالفضائل خالياً - ما أمكن - من الأحقاد والمطامع، وإذا كان الثاني قد انتقل من يده ميزان القيم واضطراب مقياسه الخلقي والمعنوي.

وإذا أردنا مقارنة الحضارات مقارنة صحيحة ونسبية (وكل شيء هنا نسبي) فإننا نزنها بقدر ما تحقق له من العناصر التي ذكرناها أو تحرمه منها أو من بعضها، أما عن قياس الحضارات على أساس ما لدى أهلها من أدوات الحضارة المادية أو الفنية أو الآلات وما وصلوا إليه من مستوى عال في العلوم والفنون، فإن المخترعات والمبتكرات والكماليات كثيراً ما تكون أعباء على الإنسان وقيوداً عليه تحد من حريته وتحرمه من العيش السعيد، ولنذكر مثلاً كيف يكد الإنسان ويسعى ليحوز السيارة والتلفاز والسجاد والأثاث الغالي، وما إلى ذلك مما يزيد أعباء الإنسان المالية ويبعد عنه إمكانات الأمان والاطمئنان.

صراع الحضارات

كما تتصارع الأمم في ميادين الحرب والسياسة والتفوق في العلوم والفنون والرياضة البدنية، فكـذلك تتصـارع في ميـدان الثقافـة والحضـارة، وهـذا الصـراع مسـتمر وعنيـف، وهـو يختلـف عـن صراعات الحرب والسياسة، بأن الذي كان يخوض ميدان الحرب هنا هي الثقافات نفسها، فكان بعضها يصارع بعضاً ربما دون أن يشعر بذلك أهلها، ولم يشعر الناس بأهمية ذلك الصراع الثقافي إلا في العصر الحديث، فأدخلوا الصراع الثقافي أو الحضاري في مناهجهم السياسية، وأول من فعل ذلك بناء على خطة واعية مرسومة هم الألمان في أيام الاشتراكية الوطنية المعروفة باسم النازية، وقد سموه باسم Kaltur Kampf أي صراع الثقافة وقد ألف في هذا الموضوع كثير من المتخصصين.

ذلك أن ثمرات الحضارات والثقافات تميل بطبعها إلى الانتشار، لأن الناس إذا وجدوا مبتكراً جديداً سواء في ميدان الماديات أم المعنويات مالوا إلى الحصول عليه ثم تقليده، فإذا كان قدماء المصريين مثلاً قد جودوا صناعة آنية الفخار وطلوه بالميناء وزينوه بالرسوم الملونة وغير الملونة وسبقوا غيرهم في ذلك المضمار، فإن التجار حرصوا على شرائه وحمله إلى البلاد القريبة والبعيدة وبيعه في أسواقها ولقي إقبالاً كبيراً من الناس، فانتشرت آنية الفخار المصري في شرق البحر الأبيض كلها ووصلت إلى بلاد اليونان وآسيا الصغرى وبلاد الرافدين وإيران وما وراء ذلك، وانتشار الفخار المصري على هذه الصورة يعطينا مثالاً صغيراً ملموساً لعملية انتشار ثقافي واحدة، وفي نهاية عصر الدولة الوسطى، وكان لملوكها ولع بتجارة البر والبحر، تزايد تصدير هذا الفخار المصري في كل بقاع الأرض المعروفة، فأصبح الانتشار الثقافي غزواً ثقافياً، وعندما أقبل أهل البلاد الأخرى على تقليده أصبح الغزو الثقافي سيادة ثقافية، أي أن صانع الفخار المصري أصبح "يحكم" صناعة الفخار في الدنيا (عدا الصين ربما) وإذا نحن رأينا فخاراً يونانياً يحاكي الفخار المصري، فهذا تأكيد لمعنى السيادة الثقافية، لأن مصر - في ميدان صناعة الفخار - أصبحت واضعة أساساً من أسس واحد من الابتكارات الحضارية الرئيسية.

فإذا نحن توسعنا في تصور الانتشار الثقافي وجدنا أن صناعات كل بلد وأفكار أهله تنتقل خارج حدوده، ويدور الصراع بينها في الأسواق في ميدان الصناعات وفي مجالس الناس في مجال الأفكار والآراء، ويدور بين كل فن ونظرائه صراع يفوز فيه الأحسن أو الأقرب إلى العقول والقلوب، فأما الرديء أو الذي لا يرقى إلى مستوى المنافسة مع ما يقابله من صنعة أو فكرة فقد اختفى أو تضاءل مداه، وانتشر الثاني واتسع مداه وانتصر على غيره.

وقد ضربنا مثلا لفخار، ونستطيع أن نضرب أمثلة أخرى من صناعات النسيج وآنية النحاس وأدوات الحديد وقوارير الزجاج ومصنوعات الفضة وفرش السجاد والبسط وما إلى ذلك، وكل هذه في صراع دائم إذا كثرت البلاد التي تنتجها وتلاقت في الأسواق، فإذا كانت هناك صنعة تصدر عن بلد ولا تصنع إلا فيه وسادت الدنيا كلها وأصبحت نصراً للشعب الذي ينتجه، كما هو الحال في صناعة ورق البردي المصري التي ظلت قروناً متطاولة مظهراً من مظاهر التفوق المصري الحضاري في الدنيا، حتى جلب العرب الكاغد من الصين، فأخذ البردي المصري يختفي من الأسواق، وحل محله الورق بنوعيه: الكاغد والرق، وقد جود صناعتهما العرب بعد أن أخذوهما عن الصين، وانتشر الورق العربي في الدنيا كلها وأصبح مظهراً لغزو حضاري لأمة العرب في العصور الوسطى.

ومنذ عرف الناس التجارة الدولية وطرق القوافل وسفن النقل الكبيرة التي تعبر البحار، اتسع نطاق هذه الحرب الحضارية وأصبحت مجالاً من مجالات تنافس الأمم، وسبيلاً للإسراع في التقدم الحضاري البشري.

ويسير إلى جانب الصراع الحضاري المادي الصراع الحضاري الفكري، فاللغة المتكاملة الثابتة النحو والقواعد ذات الأساليب المختلفة في التعبير، تغلب على غيرها، وإما أخملت اللغات الأخرى وجعلتها لغات محلية وأصبحت هي لغة عالمية، أو دخلت في صلب اللغات الأضعف منها وغزتها بألفاظها وتعبيراتها وعروض شعرها وبحروف كتابتها في الكثير من الحالات، وقد انتقل قصب السبق في هذا الصراع اللغوي من أيدي المصريين القدماء إلى السومرية والسريانية ثم الإغريقية ثم اللاتينية، فسادت كل منها لغات عصرها وفرضت ثقافة أهلها على البلاد الأخرى، ومن الواضح أن الصراع اللغوي لا يمكن أن يكون غزواً لغوياً فقط، لأن اللغات ألفاظ وعبارات، والألفاظ والعبارات تحمل الأفكار والآراء والعقائد، وهذا هو الميدان الأوسع للصراع الثقافي، لأن الأفكار والآراء والعقائد، هي التي تسير التاريخ . وأبرز مثل لغزو ثقافي فكري هو ما حدث عند قيام الإسلام وخروج العرب من جزيرتهم لنشره في نواحي الأرض، فقد قامت الدعوة له على أساس القرآن، والقرآن مكتوب بلسان عربي مبين، فانتشر الإسلام وانتشرت اللغة العربية معه، والإسلام عقيدة شاملة جامعة لأمور الدين والدنيا، وهو آخر رسالات الله إلى البشر ورسالة الله إلى البشر في صميمها واحدة، وقد جاء القرآن حاملاً للبشر نص الرسالة الإلهية في آياته فلقيت هذه العقيدة القبول الواسع في كل مكان وصلت إليه، واتجه الذين آمنوا بها إلى قراءة القرآن فكان لا بد أن يتعلموا العربية، والعربية لغة كاملة، خرجت إلى الدنيا - خارج الجزيرة - مكتملة النمو بنحوها وصرفها وبلاغتها وكتابتها أيضاً، فغلبت على غيرها من اللغات لأنها لغة القرآن أولاً ثم بفضائلها الذاتية ثانياً، فأصبحت لغة الناس في العراق والشام ومصر والمغرب والأندلس، وقرب نهاية العصر الأموي كادت اللغة العربية تقضي تماماً على كل اللغات التي كان الناس يتكلمونها في إيران، ولكن الفتن التي قامت بين العرب في إيران، ثم قيام الدولة العباسية على أكتاف عرب خراسان، وانتقال معظم هؤلاء إلى العراق جعل أعداد العرب الباقين في إيران قليلة لا تكفي لإحداث التعريب الشامل، لأن العرب هم خميرة التعريب، ومن دون عرب فلا تعريب، وبينما ظل عرب مصر في مصر وعرب المغرب في المغرب وعرب الأندلس في الأندلس فصارت اللغة العربية لغة أهل البلاد جميعاً، توقفت عملية التعريب في إيران، وعاد الناس إلى لغتهم الأولى وقبسوا من العربية حروفها وأخذوا من ألفاظها ألوفاً، وأخذوا كذلك أساليبها البلاغية وعروض شعرها، وعلى أساس هذا كله قامت اللغة الفارسية السارية إلى اليوم في إيران.

ومع الإسلام واللغة العربية أخذت الشعوب التي استعربت تقاليد العرب وأخلاقهم وعاداتهم وأمثالهم وأساليب تفكيرهم، فأصبحوا مسلمين وعرباً في نفس الوقت، وهذا أكبر مثل للغزو الثقافي عرفه التاريخ، فإن ثقافات هذه البلاد كلها - وكانت عريقة وأصيلة - تلاشت مع لغاتها أمام الإسلام والعربية.

وقد حاول الإغريق قبل العرب القيام بمثل هذا الغزو الثقافي فيما وصلوا إليه من البلاد فلم يوفقوا، بل تأثرت حضارة الإغريق الهيلينية بالعناصر الثقافية التي وجدتها في البلاد التي فتحها الإسكندر، وأصبحت تعرف بالحضارة الهلنستية أي الشبيهة بالهيلينية، وحاول الرومان مثل ذلك في البلاد التي فتحوها، وحاولوا فرض لغتهم اللاتينية دون جدوى، وظلت اللاتينية لغة الرومان وحدهم يتكلمها الرومان في مدنهم ومعسكراتهم ولا يفهمها غيرهم، أما انتشارها بعد ذلك فكان نتيجة لانتشار المسيحية، فقد استعملت المسيحية في أول الأمر اللغة السريانية، وبها كتبت بعض الأناجيل الأولى، والإغريقية وقد كتبت بها بعض الأناجيل ورسائل بعض أباء الكنيسة، ثم استعمل دعاة المسيحية وقساوستها وأساقفتها اللاتينية في روما وما تبع كنيستها من بلاد وسط أوروبا وغربها، فانتشرت اللاتينية مع اتساع مدى المسيحية وكنائسها، ولكنها ظلت لغة دين وكتابة أدبية وكتابات رسمية دون أن تصبح لغة عامة شعبية، ثم اختلطت مع اللغات المحلية وظهرت اللغات الرومانية كالإيطالية والبروفنسية ثم الفرنسية والإسبانية والبرتغالية، أي أن اللاتينية حققت نصراً جزئياً لا يعدل قط انتصار العربية الساحق في البلاد الإسلامية، وهذا أكبر مثل للغزو الثقافي عرفه التاريخ.

ومع ذلك فإن العرب لم يضعوا أي سياسة لنشر العربية، بل كان القرآن الكريم هو دافع الناس الأكبر إلى تعلمها، ثم تكفلت اللغة العربية ببقية التحويل اللغوي بفضل ما امتازت به من فضائل داخلة في صلبها وتركيبها وقد ذكرناها، أي أن الغزو الثقافي هنا كان في الحقيقة عملية انتشار ثقافي: ديني متمثل في الإسلام والقرآن، ولغوي فكري متمثل في انتشار اللغة العربية وكتابتها وآدابها شعراً ونثراً.

الغزو الحضاري المنظم

ومن بداية الاستعمار تحول الانتشار الثقافي إلى عملية فرض فكري متفرع عن الغزو السياسي وملازم له، فأما في البلاد التي لم يكن لأهلها لغات كاملة مكتوبة فقد سهل الأمر وأصبحت الإسبانية والإنجليزية والبرتغالية والفرنسية لغات الحضارة في معظم البلاد التي فتحتها، ومع الغزو اللغوي سارت عملية غزو فكري، فاتخذ أهل هذه البلاد الآراء الفرنسية والأدب الفرنسي إلى جانب اللغة، وأصبح من يريد التعلم من أهل هذه البلاد ملزماً بدراسة لغة الغالبين، إذ لا لغة تصلح للكتابة أو التعبير عن الأفكار غيرها.

وقد بذل الإنجليز جهداً كبيراً في إحلال اللغة الإنجليزية محل الهندية ولغات شبه الجزيرة الهندية الأخرى، ووفقوا في ذلك إلى حد كبير، فجعلوا التعليم كله إنجليزياً، حتى اللغات العربية والإيرانية والسنسكريتية والأردو التي كانت تستعمل فيما دان للإسلام من بلاد شبه الجزيرة الهندية، أوقف تعليمه ليخلو الجو للغة الإنجليزية وحدها، ومع اللغة دخلت الأفكار والآراء والتقاليد والعادات الإنجليزية بلاد الهند، فتشبه الناس هناك بالإنجليز في كل شيء، حتى الشاي الذي يزرعونه وأخذه عنهم الإنجليز أخذوا يشربونه على الطريقة الإنجليزية، بل في الساعة الخامسة، وهذا مثل أخر فريد في الغزو الثقافي اتخذ سلاحاً من أسلحة الغزو السياسي.

وقد وفقت الفرنسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى غزو ميادين واسعة من ميادين الحضارة الإنسانية، فأصبحت لغة السياسة والمعاملات الدولية، وذلك بفضل ما تمتاز به من جزالة ودقة في معاني الألفاظ واستعمالاتها وجرس جميل، ومع هذا النصر للفرنسية انتشرت أشياء فرنسية أخرى كثيرة مثل الأقمشة والفرش والعطور الفرنسية، ثم العلوم والآداب والتقنية التي تعتبر الفرنسية من أصلح اللغات لحملها ونقلها.

ولكن الإنجليزية لم تلبث أن تفوقت عليها في الميدان الدولي بسبب النجاح الكبير الذي وصلت إليه الولايات المتحدة الأمريكية، ووصولها إلى مستوى الدولة الأولى في عصرنا هذا، فغلبت لغتها على عداها في الاستعمال الدولي الرسمي كما نرى في عصرنا.

الصراع الحضاري والحضارة العالمية

واللغات - كما رأينا - هي أكبر وسائل الانتشار أو الغزو الثقافي المقصود أو غير المقصود، بل ربما كانت هي سلاحها الأكبر، فالألمان مثلاً شعب من أوفر شعوب الأرض علماً وفناً وثقافة وتقنية، ولكنهم لم يوفقوا إلى توسيع مجال غزوهم الثقافي بسبب لغتهم، وهي ليست بقاصرة ولا عاجزة، وإنما هي أعسر في التعليم من الفرنسية والإنجليزية وأصعب على النطق، ومن ثم فإن الأثر الحضاري الألماني في الدنيا محدود وإن كان واسع المجال، وكذلك الأمر مع اللغتين الروسية واليابانية، وكلتاهما لغة علم وفن وحضارة وثقافة.

وإلى جانب عمليات الغزو الثقافي الواسع المدى الذي تحققه الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والعربية، فإن الصراع الثقافي مستمر في كل ميدان بوسائل مقصودة، لأن الناس يختارون من مظاهر الحضارة وأدواتها ما يعجبهم فيأخذونه، فموسيقى "الجاز" فعلاً موسيقى أفريقية انتقلت أصولها إلى أمريكا، وهناك أقبل عليها الناس وأصبحت من أوسع فنون الموسيقى والغناء انتشاراً، واليوجا وهي فن رياضيات نفسية وبدنية نشأت في الصين وانتشرت في العالم أجمع عن طريق الهند لأنه وجدت من الكثيرين قبولاً، وكذلك يقال في الكاراتي وهو فن مماثل نشأ في الصين أيضاً وانتشر في الدنيا، وقد ابتكر العرب فن الزخرفة المنسوبة إليهم والمعروفة باسم الأرابيسك، وأخذها الناس وأدخلوها في نطاق الحضارة العالمية، لأن الحقيقة أن عناصر الحضارة تنتقل بنسبة إقبال الناس عليها واستحسانهم إياها حتى دون أن تكون وراءها خطة موضوعة لنشرها سياسية أو غير سياسية، ففي العصور الوسطى غزت الأقمشة والفرش أسواق أوروبا في حين أن الدول الإسلامية نفسها لم تكن تشجع الصناع والتجار قط، بل كانت حرباً عليهم في الغالب.

والخلاصة أن الصراع الحضاري الثقافي مستمر بصورة مقصودة أو غير مقصودة وهو في عصرنا صراع اقتصادي صناعي في الغالب، ولكن الاقتصاد والتجارة والصناعة مظاهر حضارية ومن ثم فإن صراعها صراع ثقافي في النهاية، ويكفي أن نذكر ما أحدثه التطور التقني في عصرنا هذا من تفوق للغرب وحضارته ولغاته، وكل الأمم تشترك في هذا الصراع الحضاري بما تيسر لها من أدوات، كما نرى مثلاً في الموسيقى الأفرولاتينية التي تغنى في الإسبانية والبرتغالية وتنتشر في الدنيا انتشاراً واسعاً.

ومع أن السياسة تستطيع أن تحصل على نتائج باهرة في ميدان الصراع الحضاري، فإن العبرة في النهاية بصلاحية العنصر الحضاري الوافد وقبول الناس له، فإن الناس لا يتحضرون بالقوة ولا يأخذون مظاهر الحضارة بالقهر، بل بنسبة ما تلقى من قبول في نفوسهم وبما ينتظرون من فائدة من ورائه.

نظريات تاريخية فلسفية[1]

نظرية التعاقب الدوري للحضارات:

ابن خلدون (732هـ/1332م – 808هـ/1406م): [2]

ابن خلدون من بين المفكرين الذين لم يقدرهم المعاصرون له واللاحقون عليه ثم شغف به أيما شغف المتأخرون والمحدثون، ويفسر إهمال السابقين له بأنه نشأ إبان انحلال الدولة الإسلامية فكان حاله كحال الدولة إبان تدهورها وقد وصف من يحاول النهوض بها بمثابة الوهج الذي يحدث قبل انطفاء الشمعة، غير أن لإعراض السابقين سبباً آخر نرجئ ذكره إلى ختام نظريته، أما تقدير المحدثين له فهذه بعض الآراء فيه: يقول نيكلسون: لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور.[3]

وكتب عنه توينبي: إنه لم يستلهم أحداً من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه.[4]

وقال عنه جورج سارتون: لم يكن أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخاً كعملاق بين قبيلة من الأقزام فحسب بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ قبل مكيافلي وبودان وفيكو وكونت وكورنو.[5]

---

(1) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت 1994.

(2) ولد عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون بتونس ويرجع أصل أسرته إلى حضرموت، كان لأسرته قدم راسخة في العلم والسياسة، يقول عنها ابن حيان: بيت ابن خلدون في أشبيلية نهاية في النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية، درس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية، وكانت تونس آنذاك مركزاً لعلماء شمال إفريقية، تولّ وظائف حكومية فترة 25 سنة بدول شمال إفريقية من 751–776هـ وكانت فترة اضطراب سياسي وقد نسبت إليه الانتهازية في تصرفاته السياسية مما أدى إلى سجنه. رحل إلى الأندلس عام 764هـ وقضى بها عامين يشهد غروب شمس الإسلام فيها، عاد إلى المغرب وأمضى فيها عشر سنوات ووصل إلى مركز الحجابة لأحد أمرائها. تفرغ للقرآن والتدريس بعد أن أصبح موضع ريبة كل أمراء الشمال الإفريقي وقد دون مؤلفه الشهير: "العبر" في قلعة ابن سلامة التي سجن فيها من عام 776–780. ثم كتب المقدمة في خمسة شهور من عام 780هـ، رحل إلى مصر عام 784هـ فسبقته شهرته إليها فأحاط به الطلبة وتولى منصب قاضي قضاة المالكية، فجع في أسرته حين غرقت بهم السفينة أثناء سفرها إلى مصر للحاق به، تآمر المتنافسون عليه مما زهده في منصب قاضي القضاة، أدى فريضة الحج عام 789هـ وزار بيت المقدس عام 801هـ وقابل تيمورلنك عام 803هـ، نقّح مقدمته وكتابه في التاريخ بعد زيارته لمصر وأهدى نسخة إلى السلطان برقوق، كان لأسفاره ومغامراته السياسية واتصاله بكثير من ملوك النصارى بالأندلس إلى ملك التتار بالشام فضل في تكوين فلسفته التاريخية. توفي في 29 رمضان عام 808هـ الموافق 16 مارس عام 1406م.

(3) Nickolson (Reynold): A Literary history of the Arabs, p. 435.

(4) Toynbee (Arnold): A study of history Vol. III p

(5) Sarton (George): Introduction to the history of science, Vol. IV, p. 115.

ووصفه روبرت فلنت[1] في كتابه الضخم "تاريخ فلسفة التاريخ": إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلاً له في فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التاريخ فليس له مثيل في أي عصر أو قطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون، كما لم يكن أفلاطون أو أرسطو أو سان أوغسطين أنداداً له ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه، إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته، بعمقه وشموله، لقد كان فريداً ووحيداً بين معاصريه في فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجر بيكون في العلم، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ولكنه وحده الذي استخدمها.

ومع هذا التقدير لمقدمته فإنه لم يختلف الباحثون كما اختلفوا بصددها، هل يعد ابن خلدون بهذه المقدمة منشئ علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ؟ هل هي نظرية في فلسفة السياسة أم في التفسير الجغرافي للظواهر الاجتماعية؟ أم أنه قد أسس بهذه المقدمة فلسفة الحضارة؟

ويرجع تنازع هذه المدارس الفكرية حول تصنيف مقدمته، أنه كان متعدد الجوانب، فلم يكون منحازاً إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على المذاهب الواحدية، إنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية في ضوء نظرية معينة دون غيرها بل نجد التفسيرات الاقتصادية إلى جانب التأويلات السيكولوجية فضلاً عن التفسير الجغرافي.

يلزم عن ذلك أن إدراج مقدمته في فلسفة التاريخ لا بد أن يجد معارضين من سائر الآراء، وقد استند الدكتور علي عبد الواحد وافي الذي يعد ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع في إنكاره إدراج المقدمة ضمن فلسفة التاريخ، إلى أن من بحثوا في هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات بينما بحوث ابن خلدون نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث.[2]

والرد على ذلك أنه لما كانت فلسفة التاريخ مزيجاً من الفلسفة والتاريخ وكان منهج الفلسفة نظرياً جدلياً بينما منهج التاريخ استقرائي استردادي كان من الطبيعي أن يتفاوت فلاسفة التاريخ قرباً أو بعداً من أحد الطرفين دون الآخر، وأبحاث ابن خلدون قد اقتربت من التاريخ ومن ثم كانت السمة الواقعية الاستقرائية وابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدي فلم تخضع آراؤه لمذهب فلسفي معين.

إن واقعية آرائه لا تعني خلوها من الفكر الفلسفي أو تعذر استخلاص آراء بل نظريات فلسفية منها، وفي نظريات فلسفة التاريخ التي تقترب من التاريخ كثيراً ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقاً للمنهج الاستقرائي، ولكن الحتمية التاريخية واضحة في آرائه وفي الآيات القرآنية التي يختم بها فصوله مثل "سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا" كذلك التعاقب الدوري يعد أهم معالم عرضه لتطور الحضارات.

نتعرض في هذه الدراسة لجوانب ثلاثة عن ابن خلدون:

الأول: مدى وعيه بتأسيس هذا العلم وتمايزه عن العلوم المجاورة له.

الثاني: منهجه في فلسفة التاريخ.

الثالث: عرض موجز لمذهبه.

---

(1) Flint (Robert): History of the philosophy of history, p. 315.

(2) د. علي عبد الواحد وافي، تحقيق المقدمة، ج1، ص260.

كان ابن خلدون على وعي باختلاف هذا العلم عن التاريخ، الذي لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها: وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، ولكن ما الذي دفعه إلى أن يتجاوز التاريخ إلى علم جديد؟ أشار ابن خلدون إلى كثرة أغلاط المؤرخين وعدد أسباب ذلك كالتحيز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، ومن ثم فإنه لكشف هذه الأغلاط لا بد من الإلمام بطبائع الأحوال دون حاجة إلى إضاعة الوقت في استخدام المنهج التاريخي من نقد النص والمصدر.

كذلك كان ابن خلدون على وعي بأن علمه لا يتدرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدي، فليس هو من السياسة المدنية التي هي تدبير المدنية بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة فليس علمه إذن معيارياً كفلسفة السياسة – بحث فيما يجب. ولكنه واقعي، وهو لن يتناول أحوال الدول في سكونها أو استاتيكيتها وإنما في ديمومتها وديناميكيتها.

أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والاستردادية في منهجه ليكوّن منهما علماً واحداً يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد روايات وسرد أخبار.

وإذا كانت آراء ابن خلدون يمكن أن تدرج في فلسفة التاريخ فهي لا بد خاضعة لمقولاتها:

1- الكلية:

ونعني بها أن تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمي ثم أن تكون النتائج كلية، أما ما يتعلق بمقدماته أو مادته فلابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن أخبار العرب مشرقهم ومغربهم وعن الإمبراطوريات القديمة، حقيقة إن الأمثلة التي يذكرها في الغالب مستقاة من شعوب المغرب والأندلس، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع في خطأ منهجي حين لم يستقرئ الظواهر إلا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، أو أن بحثه طوبوغرافي مقصور على مجتمع معين ولم يتعد العرب والبربر في شمال إفريقية في عصره.[1]

ولكن ذلك لا ينفي اعتبار نظريته في فلسفة التاريخ للاعتبارين الآتيين:

أ- وحدة الطبيعة الإنسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب وتمايز ألوانها وعوايدها ومن ثم فإن النتائج الكلية المستخلصة من مادته المحدودة، يمكن أن تطبق على غيرها من المجتمعات، وذلك باستخدام قياس الغائب على الشاهد. على أنه من ناحية أخرى لم يكن غافلاً عن أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

ب- مع أن التاريخ عالمي لدى معظم فلاسفة التاريخ فإن أبحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينة، بل تكاد تكون معظم نظريات فلاسفة التاريخ الأوربيين مقصورة على الحضارات الغربية (اليونانية الرومانية ثم الحضارة الأوربية الحديثة).

خلاصة القول أن العبرة في الكلية بالنتائج التي توصل إليها ومدى انطباق قضاياه الكلية التي استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات بل مدى انطباق نظريته العامة في التعاقب الدوري (بداوة

(1) د. عبد الرحمن بدوي، مهرجان ابن خلدون مقالة بعنوان "ابن خلدون وأرسطو"، ص161-162.

ثم ازدهاراً ثم تدهوراً) على سائر الحضارات.

2- التعليل:

يقول ابن خلدون: إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، وتكاد العناوين التي جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل، وللتعليل في آراء ابن خلدون عدة خصائص أهمها:

* أنه ليس تعليلاً جزئياً لحوادث فردية معتبرة زماناً ومكاناً كما هو الحال في التاريخ العادي وإنما يتجاوز التعليل قيود الزمان ليتخذ طابعاً عاماً قائماً على وحدة الطبيعة البشرية، وهذه أهم خصائص التعليل في فلسفة التاريخ.

* أنه ليس تعليلاً ظاهرياً برانياً كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنه تعليل باطني جواني كامن خلف أحداث التاريخ الظاهرة بل ليست هذه إلا معلولة لها، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق.

* أن التعليل عند ابن خلدون أقرب إلى تعليل الأصوليين، والواقع أنه إذا كان ابن خلدون قد أفاد من طائفة في الفكر الإسلامي فهم الأصوليون، إنه يستخدم مصطلحاتهم: قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشباه والنظائر، تعليل المتفق والمختلف، ما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الأصوليون على قضايا الشرع، هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من أقضية تقتضي أحكاماً شرعية ومادته هو وقائع التاريخ التي تقتضي تعليلات وأحكاماً كلية.

* يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة، الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، إنه يؤكد دائماً أن ما حدث هو سنة الله في خلقه، إنه على سبيل المثال إذا كانت الدولة في دور انحطاطها أو هرمها كان ذلك كالهرم في الإنسان أمراً طبيعياً لا يتبدل وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح فإن الأمر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه توهم أنها اشتعال وهي انطفاء... ولكن أجل كتاب.[1]

ولكن إلى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولتي فلسفة التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها، يتلخص فيما يأتي:

1- الديناميكية:

وهذه ما تجعلنا ندرج نظريته في فلسفة التاريخ لا علم الاجتماع، إنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الإنسانية وهو ما أشار إليه من سبب لأغلاط المؤرخين، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وأنه كان ينبغي لتحاشي هذه الأغلاط العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في المجتمع الإنساني، إنه مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام وأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال... ومن ثم فإن الدراسة تقتضي الكشف عما بين المجتمعات من وفاق أو ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من أحوال الدول ومبادئ

(1) فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها.(1)

2- الديالكتيكية:

كيف يشير ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية وتماثل طبائع الأحوال في العمران ثم ينبه إلى اختلاف الأيام والأزمنة، وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية، على أن ذلك لا يعني إطلاقاً أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج – كما هو الحال لدى هيجل - حتى يطبقه على التاريخ ومساره، وإنما يمكن أن تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته.

إن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها، العصبية أساس قوة القبيلة ولا تكون الرياسة إلا في أهل أقوى العصائب وأن العصبية تهدف إلى الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.

ولكن إذا كان صاحب الدولة قد وصل إلى الرياسة بمقتضى العصبية فإن الرياسة لا تستحكم له إلا إذا جدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، ومن ثم فإنه يدافعهم عن الأمر ولا يطيب له الملك إلا بالاستغناء عن العصبية التي بها اكتسب المجد؛ ثمة إذن قضيتان متعارضتان في مسار التاريخ: بالعصبية تتم الرياسة، ولا تطيب الرياسة إلا بالاستغناء عن العصبية، أو بتعبير آخر: أهل العصبية عون لصاحب الدولة في قيامها، أهل العصبية مناوئون لصاحب الدولة في رياسته، وثمة مركّب لهاتين القضيتين: اتخاذ الموالي والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة.

ثمة مثال آخر وهو الترف: إنه يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها، إنه غاية الحضارة والملك، به تتباهى الدول المتحضرة وبه تقاس حضارتها وقوتها، وبه ترهب الدول المجاورة، ولكن الترف هو العلة الأساسية لطروق الخلل في الدولة، إنه مؤذن بالفساد، إذا حصل الترف أقبلت الدولة على الهرم، ثمة قضيتان متعارضتان:

- الترف مظهر الحضارة، الترف هادم للحضارة.
- الترف غاية العمران، الترف مؤذن بنهاية العمران.

الترف يرهب الأمم المجاورة، الترف يغري القبائل وأهل البداوة بالانقضاض. وثمة مركب لهاتين القضيتين: حتمية انتقال الحضارة إلى الهرم والأفول.

كل من العصبية والترف يتميز إذن بالتناقض الداخلي في الدور الذي يقوم به في مسار التاريخ، وتتعدد العوامل التي تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف، من دور ديالكتيكي إلى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات إنما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة، بل لا يمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التي تحرك باطن أحداث التاريخ، وإذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فإن ديناميكية التاريخ وحركته وفقاً للديالكتيكية إنما تدل على بصيرة نافذة استطاع ابن خلدون بها أن يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلي لأحداثه.

تتعاقب على الدول والحضارات أطوار ثلاثة:

---

(1) ابن خلدون وتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي: المقدمة 1، ص360، 361، ص398.

1- طور البداوة: كمعيشة البدو في الصحاري والبربر في الجبال والتتار في السهول، وهؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين مدنية ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم.
2- طور التحضر: حيث تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار في المدن.
3- طور التدهور: نتيجة الانغماس في الترف والنعيم.

ونشير إلى خصائص كل طور والعوامل الديناميكية المؤدية إلى انتقاله إلى الطور الذي يليه في شيء من التفصيل.

أولاً- طور البداوة:

يعتبر ابن خلدون هذه المرحلة سابقة على مرحلة التحضر لأن اجتماع البدو من أجل الضروري من القوت بينما يتعلق أهل الحضر بفنون الملاذ وعوائد الترف، والضروري أقدم من الكمالي.

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوي الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر، وكلما كانت القرابة بين أفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالي كانت الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل التي تختلط فيها الأنساب، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها، ويدعم العصبية عاملان: احترام القبيلة لشيخها ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم.

ويشير ابن خلدون إلى أن حياة التقشف تسبغ على البدو أخلاقاً فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة، والشهامة والغيرة على الاستقلال، وتهدف رابطة العصبية فيهم إلى الملك أي التغلب والحكم بالقهر، فإن كانت بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد أن تتغلب أقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحم بها.

ثانياً- طور التحضر وتأسيس الدولة:

إن صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة في دور هرمها انتزعت الأمر منها وصار الملك لها، أما إن صادفت دولة في طور قوتها انتظمتها الدولة غير أنها تستظهر بها على أعدائها في مقابل مشاركتها في النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة.

ولا يؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الأمصار شيء كالاستناد إلى مبدأ ديني أو دعوة سياسية[1] إذ يدفعهم الإيمان بالدين أو المذهب إلى البذل من أجل تحقيق غاياتهم فضلاً عن أنه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التعاضد بينما تكون الدولة المغلوبة في طور هرمها نتيجة فتور الإيمان في نفوس أهلها ويتخاذلون عن الدفاع حرصاً على الحياة، ويزيدها ضعفاً إن كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة، ولذا فإن فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الأقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال إفريقية التي يسكنها بربر لهم عصبية متينة، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك إخضاعهم.

على أن الدولة يكون لها عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة،

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، فصل في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق، ص636.

غير أنه لا يعجل بسقوط الدولة شيء كالأسباب الداخلية، كفقد ثقة المحكومين بالحكام، وهذا ما فعله الشيعة الإسماعيلية في مصر قبل دخول الفاطميين بينما استطاع المسلمون مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الإسلامية وضعف الخلافة.

إن الحاجة الاقتصادية التي تدفع القبيلة إلى الدفاع عن نفسها أولاً ثم إلى الغزو ثانياً هي التي تدفعها حين تستقر إلى أن تحسن وسائل هذا العيش ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقراً ثابتاً، ومن ثم فإنه بعد تأسيس الدولة تلجأ إلى تشييد المدن، وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لأنه يحتاج إلى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لا يمكن أن يسخرها إلا الملك.(1)

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة أشياء: مزايا الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان؛ أما الأرض فلأنها مصدر الإنتاج، وما الحضارة إلا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشري لاستثارة الأرض، وأما الحكومة فإنها يجب أن تكون قوية لحماية السكان وليطمئنوا على ثمار عملهم، عادلة لتشجيعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بثمرته، كريمة لتشجع التجارة وتفرض الضرائب المعقولة، ولذا فإن ازدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة كما أن غنى الحكومة دليل على ازدهار الحضارة، وإذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فإن كثرة السكان تخلقها، لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم فلا يستهلكون إلا جزءاً يسيراً ويزيد الباقي عن حاجاتهم يستثمرونه في الترف ومظاهر التحضر، والترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها، ذلك أنه إذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبة.

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالي والصنائع، إنهم من لوازم الترف كما يستظهر بهم صاحب الأمر ويدفع عنه أهل عصبيته.

وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار، وعلى قدر قوتها تكون آثارها، فمباني الدولة وهياكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة، لأن ذلك لا يكون إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل.(2)

ثالثاً- طور التدهور:

إن عوامل تحضر الدولة هي ذاتها عوامل تدهورها ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهي في الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره.

وأول هذه العوامل هو العصبية التي بها تتم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد، الطبيعية الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفة فيأنف من أن يشاركه أهل

---

(1) قارن بين الباحثين لقول ابن خلدون بمبدأ القهر والقوة بينه وبين مكيافلي (محمد عبد الله عنان: الرسالة عدد 29، 30) كما ذهب آخرون إلى القول بانعكاس الانتهازية في سلوكه على نظريته (مقالة علي الوردي بمهرجان ابن خلدون)، وجه الشبه بين النظريتين في واقعيتهما وفي أنهما مستخلصتان من الواقع السياسي المتماثل المعاصر لهما، غير أن في آراء مكيافلي دعوة صريحة إلى الانتهازية، إذ الأنبياء غير المسلحين يهزمون بينما العكس لدى ابن خلدون إذ في آرائه دعوة أخلاقية، فالملك عنده لا يتم إلا بخصال الخير، الملك خلافة الله في الأرض لتنفيذ أحكامه في خلقه وعباده وهذه تكون بالخير ومراعاة الصالح (ص63 من المقدمة)، وليس ذلك انتقالاً من الواقع إلى ما ينبغي أن يكون لأنه يؤكد أن من عوامل انقراض الملك ارتكاب الحكام للمذمومات وانتحال الرذائل، وأن ذلك ليس تشريعاً يقرر وإنما واقع يوصف، واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه، ص614-615 المقدمة.

(2) المقدمة، ج2، ص666.

عصبته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه، وطبيعة التأله في الملوك تدفعه إلى الاستئثار إذ لا تكون الرياسة إلا بالانفراد فيجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع، ويعاني الملك في ذلك بأشد مما عانى في إقامة الملك لأنه كان يدافع الأجانب وكان ظهراؤه على ذلك أهل العصبية أجمعهم، أما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعيناً بالأباعد فيركب صعباً من الأمر.. (1) إنه أمر في طبائع البشر لا بد منه في كل الملوك.

وإذا استظهر الملك على أهل عصابته بالموالي والصنائع فإن هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة، لأنه قد تشتت عصابته التي بها كان ملكه ففشلت ريحهم ولحاجة الملك إلى أن يخص مواليه الذين دافعوا عنه أهل عصابته بالتكرمة والإيثار فيقلدهم جليل الأعمال كالوزارة والقيادة والجباية، ولكن هذه البطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التي بها أسس ملكه، إنه إذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالي بالرسوخ، فيصير ذلك وهنا في الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلاً عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم يتتبعهم بالقتل، ويستعين عليهم بالجيش يستأجره لحمايته فتقل الحامية بالأطراف والثغور مما يغري الخوارج عليها سواءً من أعدائه أو من أهل عشيرته الذين أثار عداءهم حال انفراده بالملك.

على أن العامل الحاسم في ضعف الدولة هو الترف، إنه إذا كان قد زاد من قوة الدولة في أولها فإنه أشد العوامل أثراً في ضعفها وانهيارها، ويفسر ابن خلدون ذلك بأسباب اقتصادية وأخلاقية ونفسية.

أما العامل الاقتصادي فإن طبيعة الملك تقتضي الترف حيث النزوع إلى رقة الأحوال في المطعم والملبس والفرش والآنية، وحيث تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وحيث إجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل مع التوسعة في الأعطيات على الصنائع والموالي، وإدرار الأرزاق على الجند، ويزيد الانغماس في الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضاً إذ الناس على دين ملوكهم، حتى يصل الأمر إلى أن الجباية لا تفي بخراج الدولة، فتتدرج الزيادة في الجباية بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق فتضرب المكوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدرار الجباية، بل قد يستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات ليفي الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا وتكسد الأسواق، وذلك أن الجباية مقدار معلوم لا تزيد ولا تنقص، فإذا زادت بما يستحدث من المكوس فإن مقدارها بعد الزيادة محدود، وإلا انقبض كثير من الأيدي عن الإعمار لذهاب الأمل في النفوس بقلة النفع، ولا يزال الإعمار في نقص والترف في ازدياد حتى ينتقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة.

ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان إلى مداراتهم ومداواتهم بالعطايا وكثرة الإنفاق، وإذ لا تفي المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه إلى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة أو نقد بشبهة أو بغير شبهة، وقد يلجأ إلى مشاركة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع، ولا يجرؤ أحد على منافسة السلطان في الشراء، فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدي إلى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن تثمير أموالهم فتقل الأرباح، أو قد يتفرقون في الآفاق طلباً للرزق أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب، فينزعوا إلى الفرار آخذين ما تحت

(1) المرجع السابق، ج2، ص664.

أيديهم من أموال وإن كان الخلاص من ربقة السلطان عسيراً، وحتى وإن خلصوا إلى قطر آخر امتدت عيون الملك في ذلك القطر إلى ما في أيديهم من الأموال.

هكذا تذهب رؤوس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان، وتقفر الديار وتخرب الأمصار.[1]

أما العامل الأخلاقي النفسي[2] الذي يجعل الترف أهم معول هدم مؤدي إلى انهيار الدولة فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق، إن عوائد الترف تؤدي إلى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات الخلق فتذهب عن أهل الحضر طباع الحشمة ويقذعون في أقوال الفحشاء فضلاً عن أن الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى إذا انغمسوا في النعيم فإنهم يصبحون عيالاً على الدولة كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الفساد والسفه، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك في التعاضد والتعاون ويفضي إلى المنازعة ونهاية الدولة.

ولا يكتفي ابن خلدون بالحتمية التي يضفيها على آرائه إلى حد أن يقيس الدولة أو الحضارة على حياة الإنسان، إذ انتقالها في هذه الأطوار كتطور الإنسان وكسائر الأمور الطبيعية لا تتبدل، ولكنه يجعل للدول أعماراً طبيعية كالأشخاص، فعمر الدولة ثلاثة أجيال: الجيل الأول ما زال في خلق البداوة وخشونتها مرهوب الجانب والناس له مغلوبون، والجيل الثاني قد انتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الجيل الثالث فلم يذق إلا حياة الترف ونضارة العيش، ولا يكاد يتأخر عمر الدولة عن ذلك إلا في النادر حيث يكون للدولة من الهيبة مما يجعل القبائل المجاورة لا تقدر عليها بالمناجزة وإنما بالمطاولة، إذ الغلبة في الحروب لا تتم بالقوة فحسب وإنما بأمور نفسانية، كذلك قد ألف الناس طاعة الدولة المستقرة مما قد يبعث على الفتور في نفس صاحب الدولة المستجدة فلا يجرؤ على مهاجمتها حتى يتضح له هرمها واضمحلالها بما يقع من القحط والمجاعة.

وبصرف النظر عما قدره ابن خلدون من عمر الدولة الذي قد يقل أو يزيد عن ذلك تبعاً للأسباب التي أشار إليها، ومع أن مادته التاريخية في هذه القضايا العامة مستقاة من تاريخ محدود زماناً ومكاناً إلا أن كثيراً من آرائه لا تزال تصدق على أحوال الدول التي تنشأ مستعينة بالقوّة العادية حتى وإن التمست بعد استقرارها الاستناد إلى القوّة التقليدية، ومع أنه ليس من الضروري أن تكون نشأة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية إلا أن آراءه بصدد دوري التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة في إنتقال الدولة من هذا الدور إلى ذاك تتسم ببصيرة نافذة وحدس ثاقب، وستظل لهذه الآراء قيمتها ما دامت القوّة مبدأ قيام الدولة.

شغل الباحثون العرب بابن خلدون بعد أن وجدوا اهتمام الغربيين به ومدحهم له، ولكنهم قد صرفوا جزءاً كبيراً من عنايتهم بمشكلة راعتهم، ألا وهي: آراء ابن خلدون في العرب، فانقسموا إزاءه فريقين: فريق أسره إعجاب الغربيين به، فدفعتهم العزة إلى الاعتزاز بابن خلدون، فنفى عنه أنه يقصد العرب كقومية فيما ذكره، وإنما عني بذلك الأعراب من البوادي[1]، وفريق لم ير هذا الرأي فاتهم ابن

(1) المقدمة تحقيق دكتور علي عبد الواحد وافي ص844.

(2) في هذا المعنى الذي كرره ابن خلدون كثيراً يبتعد تماماً عن مكيافلي دون أن يبتعد عن الواقعية التي تحكم نظريته بأكملها.

(1) مثل ساطع المصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص151–168، د. علي عبد الواحد وافي: المقدمة ج1 ص297.

خلدون بالتحامل على العرب لسبب أو لآخر[2].

وفي رأيي أن ابن خلدون إن قصد الأعراب أحياناً فهو لم يعنهم في كل ما ذكره من نقص عن العرب، فهو إذ يشير إلى أن معظم علماء الأمة الإسلامية كانوا من العجم لا من العرب فهو قد عنى العرب كجنس أو قومية وليس أعراب البادية.

ولكن في رأيي أيضاً أنه لا مبرر للتهجم على ابن خلدون أو اتهامه بالتحامل، لأن ابن خلدون لم يكن بصدد تقييم الأجناس أو الشعوب، ولكنه بصدد عرض نظرية لتفسير مسار التاريخ وقد اتسمت نظريته بالواقعية والموضوعية معاً، والواقعية تعني أن تقول للكهل إنك ميت عن قريب وهذا ما تنطق به نظرية ابن خلدون بصدد الحضارة الإسلامية التي كان يعيش هو طور أفولها، ومن ثم إبتعدعن نظريته بل عن فلسفة التاريخ إجمالاً تلاميذه وخلفاؤه فلم نجد له بين المسلمين أتباعاً حتى وإن امتدحه بعض المؤرخين، والواقعية تعني أيضاً أن يقول الطبيب للمريض في صراحة إن حالته سيئة، ولقد شخص ابن خلدون جواب الضعف في الشخصية العربية، فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف لندرأه لا أن نطالبه بأن يقول فينا ما يشبع غرورنا فلقد فاض بنا الغرور.

إن تحليل ابن خلدون للشخصية العربية كسائر نظريته في فلسفة التاريخ غنية بالعبر والعظات ولكن يبدو أن هيجل كان صادقاً حين قال: إن الدرس الوحيد الذي نستفيده من التاريخ هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ.

بعض المراجع عن ابن خلدون:

ابن خلدون من أكثر المفكرين حظاً من الدراسة[3] سواء في اللغة العربية أم اللغة التركية أم اللغات الأوروبية، وهذه بعض المراجع عنه:

1- د. علي عبد الواحد وافي: مقدمته وتحقيقه الضافي للمقدمة، وتكاد التحقيقات تشكل كتاباً.
2- ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، وهو أول الباحثين العرب المحدثين اهتماماً به.
3- أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة 1962.
4- عمر فروخ: فلسفة ابن خلدون.
5- محمد عبد الله عنان: ابن خلدون.
6- طه حسين وترجمة محمد عبد الله عنان: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (رسالة الدكتوراه لطه حسين، وهي مجرد تلخيص للمقدمة، كما أنه يبخس ابن خلدون حقه في أكثر المواضيع، وقد ناقشه علي عبد الواحد في تحقيقه للمقدمة).

---

(2) مثل د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله عنان ص102).

(3) من هذه الدروس على سبيل المثال لا الحصر الرأي الرائع الذي يبعث به ابن خلدون عبر التاريخ إلى أولئك الذين يرون أن تكون القومية العربية علمانية (فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة) ج2 ص626.

7- Gsaberg de Hemroe: An account at the great historical work of the African Philosopher.

8- Mahdi (Mohsen): Ibn Khaldoun's Philosophy of history.

9- Monteill Vincent: Ibn Khaldoun: discours sur l'histoire universelle.

10- Carra de Veux: Les penseurs de l'Islam.

11- Lacoste (Yves): Ibn Khaldoun – naissance de l'historie passé du tiers-monde.

البعد الحضاري الديني لدى توينبي(1)

"إن الظروف الصعبة – لا السهلة – هي التي تثير في الأمم قيام الحضارات"

توينبي

تعد نظرية توينبي من أهم نظريات فلسفة التاريخ، فهو مؤرخ معاصر يعيش ويشاهد مشكلاتنا العالمية الأمر الذي يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت، كذلك حرص توينبي على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً، وهو ليس مؤرخاً عادياً بل لقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريبا في عمق وخصوبة وموضوعية، ومن ثم فإن ما يوحيه إلى فلاسفة التاريخ من انتقاد أنهم يقيمون أبراجا ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليها، وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب وإنما حرص على أن يكون أثر قربا من موضوع دراسته، بأسفاره ورحلاته. وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر.

ومما يضفي على نظريته قيمة كذلك تقييمه الموضوعي لجميع الحضارات دون تفضيل للحضارة الغربية، بل إنه استبعد وانتقد عدة أحكام كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب، فالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية أعظمها قيمة ليس إلا وهما راجعا إلى سيادة الحضارة الغربية الحديثة في المجالين الاقتصادي والسياسي، وهي أنانية[2] تماثل ادعاء اليهود أنهم شعب الله المختار أو قدامى اليونانيين أن غيرهم من الأمم برابرة، فتقييم مؤرخي الغرب الحضارة الأوروبية على أنها أسمى الحضارات خاطئ، على العكس فإن حضارات الجيل الثاني لتاريخ الإنسانية أكثر خصوبة: الحضارة السورية التي أنجبت المسيحية والإسلام، والسندية التي أنجبت ديانتي البراهمة والبوذية، أما أن هذه الحضارات أكثر خصوبة وسمواً فلأن سير التاريخ يقوم على نمو مطرد في الطاقة الروحية لتزود نفوس البشر بزاد روحي، ومن ناحية المدن الزمنية فإن الحضارة المصرية القديمة التي عمرت الأف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادي تعادل ثلاثة أمثال الفترة الزمنية لحياة المجتمع الغربي منذ قيامه إلى الآن[3]، كذلك ينتقد توينبي ما استقر في عرف مؤرخي

---

(1) أرنولد توينبي Arnold Toynbee (1889– 1975) يعتبر نفسه كمؤرخ سعيد الحظ أن أتيحت له الحياة في فترة اضطرابات سياسية وحربين عالميتين إذ أن هذه مادة خصبة للمؤرخين.

– أثارت الحرب العالمية الأولى فضلاً عن كتاب شبنجلر "تدهور الغرب" قلقه على مصير الحضارة الغربية فأكب على دراسة الحضارات السابقة للتعرف على أسباب تدهورها وفناء بعضها وكانت ثمرة هذه الدراسة موسوعته الضخمة في التاريخ "دراسة التاريخ" الذي استغرق بين التفكير في جمع مادته إلى تأليفه ثم الرد على منتقديه أربعين عاماً (1921–1961) ويقع في 10 مجلدات ملحق بها مجلدان للرد على الانتقادات ومصير الحضارة الغربية، وقد اختصره سومرفيل "في أربعة مجلدات ترجمها الأستاذ فؤاد محمد شبل إلى اللغة العربية".

– من كتبه الأخرى: تاريخ الحضارة الهيلينية ، معالجة مؤرخ للدين،– محاكمة الحضارة، الحرب والحضارة، أمريكا والثورة العالمية، الثورة الصناعية، التجربة الحاضرة في الحضارة الغربية، العالم والغرب.

(2) أنانية أو حب الذات أو اعتبار اللذات محور الاهتمام Self concentration.

(3) بل إن عمر الحضارات كلها لا يكاد يتجاوز 2% من عمر الإنسانية الذي بلغ ثلاثمائة ألف عام إذ عمر الحضارات 6000 سنة.

الغرب من تقسيم ثلاثي للتاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، إن هذا يعد نظيراً لجغرافي يؤلف كتباً عن جغرافية العالم ولا يتناول إلا أوروبا والبحر المتوسط، فالتقسيم الثلاثي للتاريخ والتقويم الميلادي لا يعنيان شيئاً بالنسبة لشعوب الحضارات الأخرى كالصين.

وقد يكون من أسباب أنانية بعض مؤرخي الغرب اعتناق النظرية العرقية التي تعتبر الجنس النوردي ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء – أو ما يسميه نيتشه الوحش الأشقر – أسمى الأجناس، ينتقد توينبي هذه النظرية كمؤرخ فيحصر الحضارات التي أسهم فيها النورديون وتلك التي أسهم فيها غيرهم[1]، ليبين أن معظم الأجناس قد أسهمت في قيام الحضارات فضلاً عن أن هناك عناصر بيضاء لم تسهم في قيام أية حضارة وإذا كان الجنس الحامي – العنصر الأسود – لم يسهم في حضارة ما فإن التفوق الروحي والفكري لا ترتبط بلون البشرة، وإنما يرجع ذلك إلى أن الفرصة لم تهيأ بعد أو لقصور الحافز.

كذلك يستبعد توينبي القومية كوحدة الدراسة التاريخية، ليس فحسب لأنها قد ترتبط بالنزعة العنصرية وإنما لأن الأمة جزء غير مكتف بذاته بل مفتقر إلى ما أشمل منه ومن ثم فإن وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة التي تضم عدة أمم.

يتفق توينبي في ذلك كله مع شبنجلر، بل إنه يشير إلى أنه حين قرأ نظرية شبنجلر عام 1920 شعر كما لو كانت الأسئلة التي كانت تشغل باله والموضوعات التي يريد أن يعالجها مطروحة أمام فكر شبنجلر حين وضع نظريته، ومع ذلك فهو لا يتفق معه تماماً إذ يعده مذهبياً،[2] أكثر من اللازم ومؤمناً بالحتمية في إسراف، والواقع أن الخلاف بين آرائهما هو اختلاف بين فيلسوف يؤرخ وبين مؤرخ يتفلسف.

قيمة آراء توينبي بالنسبة لغير الأوروبيين هي موضوعية خلصته من أوهام كثير من مؤرخي الغرب فتجاوز نطاق الفكر الأوروبي إلى مستوى عالمي، إذ أن مادته التاريخية من الخصوبة والتنوع إلى حد ألا يغفل حتى في الأمثلة الجزئية إحداث حضارة ما، ومن ثم يجد الصيني والهندي اهتمامه بحضارتيهما يكاد يتكافأ مع اهتمامه بالحضارة الأوروبية.

على أن الأمر أكثر إثارة للاهتمام بالنسبة للعربي الذي يواجه معركة المصير مع إسرائيل أن يعرف رأيه في الحضارة اليهودية أنها حضارة متحجرة، وأن اليهود قد أنتجوا بسبب تحدي التشتت لا بالرغم من التشتت كما يدعون ومن ثم فإن اجتماعهم في دولة يعني زوال عامل التحدي الذي جعلهم منتجين فضلاً عن أن هذا الاجتماع تحد كاف للعرب يستثيرهم عليهم ومن ثم تتكرر مأساة اليهود في الاضطهاد والتشتت[3]، ولا يوطد هذا الرأي إيمان العرب بقضيتهم فحسب باعتباره صادراً من مؤرخ محايد، وإنما يثير فينا الشوق إلى دراسة نظريته التي أدت به إلى هذا الرأي.

ولا ينتقد توينبي المؤرخين فحسب ولكنه ينافش نظريات فلسفة التاريخ تمهيداً لنظريته، يقول عن هيجل: هناك نظريات ربطت التاريخ بفكرة الروح فذهبت إلى أن الروح تتمثل في مجرى

---

(1) اسهم النورديون في 4 أو 5 حضارات والأليبون في سبع والبحر المتوسط في عشرة والجنس الأسمر في اثنتين والأصفر ي ثلاث والحمر في أربع.

(2) في الأصل لفظ dogmatic أي تأكيدي أو قطعي أو جزمي في مقابل لفظ sceptic أي شكي.

(3) يقول توينبي عن إسرائيل والصهيونية: لقد اتجهوا في تحد واندفاع إلى تحويل أنفسهم إلى عمال يدويين وأصحاب حرف بدلاً من أصحاب مهمة فكرية وإلى مزارعين بدلاً من سكان مدن وإلى منتجين بدلاً من وسطاء وإلى زراع بعد أن كانوا صيارفة وإلا محاربين بدلاً من تجار وإلى إرهابيين بعد أن كانوا شهداء.

التاريخ، تستند هذه النظرية إلى مسلمة – وهي أنه ليس للفرد روح مستقلة وإنما هو جزء من المجتمع – ومن ثم ذهبت هذه النظرية إلى تقديس المجتمع ممثلاً في الدولة، ولقد كان قادة الفكر في الحزب النازي يسعون إلى تقديس ألمانيا في قلب كل ألماني، لقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة أو بالأحرى عبادة التنين[1] وهذه كارثة أخلاقية حتى في صورتها المعتدلة، وإن كان هناك جانب حق في هذه الفكرة الخاطئة فهو أن الفرد كائن اجتماعي لا يحقق إمكانياته وطاقاته إلا في علاقاته مع الآخرين.

تقابل هذه النظرية نظرية إسكاتولوجية "أخروية" جعلت معنى الروح كامناً خارج التاريخ أي في العالم الآخر، وقد بدأت هذه النظرية متأثرة بالرواقية والأفلاطونية المحدثة وكذلك البوذية، إن هذه النظرية اللاهوتية في تفسير التاريخ إنما تفسر المسيحية تفسيراً خاطئاً لأنه لو كان العالم تافهاً إلى حد ألا تصبح للحقيقة وجود إلا في العالم الآخر فكيف يمكن تفسير عقيدة الصلب من أجل خلاص أرواح البشر في العالم، لقد عرضوا العقيدة لهجوم العلمانيين ثم تحولوا عن البحث عن صنع الإنسان في التاريخ إلى البحث عن خطة الله فيه.

وجود الروح لا يكمن إذن في التاريخ إلى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الدكتاتورية ولا يكمن خارج التاريخ إلى حد يجعل الحضارات الإنسانية عبثاً لا قيمة له ما دام أكثر الناس بدائية وأقل الشعوب حضارة يمكن أن يحقق فكرة الخلاص من أجل السعادة في الآخرة دون أدنى مجهود حضاري دنيوي(2).

ومن المؤرخين من لم يجد في أحداث التاريخ إلا مصادفات ولعل عبارة فيشر أفضل تعبير عنها إذ يقول: لقد حرمت من متعة عقلية مثيرة لدى رجال أكثر مني حكمة وأعظم ثقافة: لقد تبينوا في التاريخ خطوات محكمة ونمطاً مقدراً، إن هذه الأنماط قد خفيت علي، ولا أستطيع أن أرى إلا حادثاً طارئاً يتلوه حادث طارئ آخر كالموجة تتبع الموجة، إنه ليس أمام المؤرخ إلا الاعتراف بقاعدة واحدة، وهي الدور الذي تؤديه المصادفة والقوى غير المنظورة في تطور البشرية ومصائر أممها.

ينتقد توينبي هذا الاتجاه لأن عمل الإنسان في التاريخ ليس كتلك التي تنقض بالليل ما تغزله بالنهار، كما انه ليس التاريخ مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم، إن عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلي الناس بعذاب سرمدي ولكن هناك إيقاعاً أساسياً يتمثل في التحدي والاستجابة في الانسحاب والعودة في النكسة والنهضة في الانشقاق والعودة[3].

وليست المصادفة إلا أحد وجهي عمله، وجهها الآخر هو الضرورة أو الحتمية التي خضعت لها مذاهب كثيرة كنظرية التطور وهذه حين طبقت في التاريخ تبنت فكرة التقدم ثم تفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادي لدى ماركس وقانون الحالات الثلاثة لدى كونت، ومن الغريب أن فكرة الحتمية تجد تبريراً للشيء وضده تماماً كالمؤمنين بالجبر، فالنصر تأكيد للمشيئة الإلهية أو القانون الطبيعي والهزيمة تأكيد للغضب الإلهي بسبب عصيانه أو لمعارضة اتجاه عجلة التاريخ التي تسحق من يعترضها.

ويرفض توينبي الحتمية التشاؤمية اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى شبنجلر فهو لا يجد في حركة التاريخ دوراناً رتيباً كدوران العجلة، وإذا كان إيقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار، وكذلك الفصول الأربعة، فذلك وفقاً لقانون في الطبيعة فلكي، إنه إذا كان

(1) Leviathan worship ولفظ التنين مأخوذ م تصور هريز للدولة.

(2) A study of history Vol II part ch. 35 (Law & Freedom in history) pp. 261-280.

(3) Ibid: Vol. II ch. 38 p. 299.

ثمة تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري فلا يعني ذلك أنه تكرار على نمط واحد، إنه ليس كدوران الوشيعة "الماكوك" أماماً وخلفاً في آلة الحياكة ولكن هل ذلك يعني أن الحضارة الغربية مثلاً تستطيع أن تتحاشى الأجل المحتوم الذي جاء حضارات سابقة؟ يرى توينبي أن الموت للحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدراً وإنما كان انتحاراً وهو مصير الحضارة الغربية إن قامت حرب عالمية ثالثة.

وإذا لم تكن حركة التاريخ كحركة عجلة دائرة فإنها أقرب إلى أن تكون أشبه بعربة تصعد جبلاً يقتضي صعودها حركة عجلاتها، وإذا كان الصعود تقدماً، ليس المقصود الجانب المادي دون الروحي، فالأوربي بالغاً ما بلغ مستواه العقلي والتكنولوجي لم يستطع أن يخلع عنه ميراث آدم من الخطيئة الأصلية، فلا زال الإنسان بعد عشرات الألوف من السنين لم ينقص من الشر المتأصل في نفسه شيئاً لقد استطاع أن يسيطر على ما هو غير إنساني – على الطبيعة – ولكنه لم يتقدم شيئاً مذكوراً فيما هو إنساني أي في علاقته بأخيه الإنسان ومن ثم كان هذا التخلف المروع في الجانب الروحي المتمثل أصلاً في علاقته بالله إذا قورن بالجانب المادي المتمثل في علاقته بالطبيعة مع أن الأول أكثر أهمية بل إن القيمة الروحية لتضاءل إلى جانبها كل القيم.

نظرية التحدي والاستجابة Challenge & Response

إن وحدة الدراسة التاريخية هي المجتمع وليست الأمة إذ ليست هذه إلا جزءاً من كل فلا يمكن دراسة إنجلترا تاريخياً مستقلة عن سائر دول أوروبا، وإن الوحدات التاريخية لمجتمعات العالم هي: الحضارة المسيحية الغربية (أوروبا وأمريكا)، الحضارة المسيحية الشرقية "الأرثوذكسية" (روسيا ودول البلقان)، الحضارة الإسلامية، الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا)[1] حضارة الشرق الأقصى أو بوذية الماهايانا[2]، هذه هي الحضارات الخمسة المتبقية من إحدى وعشرين حضارة[3] اندثرت باقيها، أما أسباب اندثارها فذلك هو موضوع الدراسة.

من الملاحظ أن توينبي يرد الحضارات إلى الأديان، ذلك أن الإمبراطوريات ليس هي مقياس الحضارة، على العكس إنها تمثل بداية مرحلة انهيار الحضارة، إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع، وهي لا تحمل إلا سلاماً مؤقتاً ولا تقدم حلولاً جذرية لمشكلات مجتمعاتها، على عكس ذلك الأديان، إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات الخمسة سالفة الذكر فذلك في حدود هذه الأديان وبسبب منها.

---

(1) البوذية على مذهبين: البوذية السلفية كما نشأت في الهند وهي الهينايانا، لفظة Yana تعني عربة، Hina بمعنى صغيرة، ذلك أن الوصول إلى النرفانا في رأي هذا المذهب يقتضي أماتة الذات ولا يقدر على ذلك إلى الأقلون الذين يستقلون عربة صغيرة يجرها غزال سريع ليصل إلى النرفانا (السعادة).

(2) المذهب الآخر الماهايانا، إذ طرأ على الديانة تعديل حين انتشرت في الصين والتبت فهي لا تنادي بإماتة الشهوات، والقضاء على آنية النفس وإنما ممارسة الحياة الاجتماعية والزواج في حدود الفضيلة، Maha تعني كبير أي أن العربة كبيرة لتتسع للكثيرين في طريقهم إلى النرفانا أي السعادة.

(3) وهي: المصرية، السومرية، البابلية، الآشورية، الحيثية، السريانية، المينوية، الهيلينية، الإيرانية، العربية، الهندوكية، البوذية، الهندية، الصينية، الضرق الأقصى (الكورية اليابانية)، الإندنانية، اليونانيفية، المابانية، المكسيكية، الأرثودكسية البيزنطية، الأرثودكسية الروسية، الحضارة الغربية.

والحضارات الدينية تنتسب بالبنوة إلى حضارات سابقة عليها، الحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة الهلينية (اليونانية والرومانية) والعقيدة العبرانية التي تعد المسيحية امتداداً لها وهذه العقيدة وليدة المجتمع السورياني. الحضارة الإسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربي والإيراني، وهما بدورهما وليدا المجتمع السورياني.

والمجتمعات أكبر عدداً من الحضارات فهذه الأخيرة متأخرة نسبياً لا يزيد عمرها عن ستة آلاف عام بينما هناك مجتمعات بدائية ترد إلى ثلاثمائة ألف عام، ومن ثم يمكن دراسة الحضارات دراسة فلسفية بالمقارنة بينها كما لو كانت متعاصرة دون أن يعني ذلك أن التاريخ يعيد نفسه.

إنه من الخطأ القول بعالمية الحضارة أو وحدتها لأن دراسة الحضارات أعقد من القول إننا نشرب شاي الشرق الأقصى والقهوة العربية وكاكاو أمريكا الوسطى وندخن تبغ أمريكا الجنوبية، ولأن القول بوحدة الحضارة قد اتخذ ذريعة لاعتبار الحضارات مقدمات للحضارة الأوروبية.

ينشأ عن هذا خطأ آخر وهو تصور وحدتها من حيث نشأتها برد بدايتها إلى الحضارة المصرية القديمة إذ ليس بين الحضارات اللاحقة ما ينتسب إلى الحضارة المصرية بصلة البنوة، فكما لم يكن للحضارة المصرية القديمة آباء لم يكن لها أبناء.

كيف تنشأ الحضارات

ليس صحيحاً أن البيئة السهلة هي التي تنبثق منها الحضارة، فإذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية القديمة فإنه كان يجب أن تنشأ الحضارات في بيئات من الطراز النيلي، وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك فإن عدم قيام حضارة في وادي الأردن يدحضها، وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الإنديانية فإنه في نفس خط العرض ونفس الظروف البيئية غابات حوض الكونجو حيث لم تقم حضارة، والحضارة الصينية سليلة النهر الأصفر ولكن حوض الدانوب مع التشابه في المناخ والتربة قد أخفق في إنجاب حضارة، خلاصة القول أن عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملاً إيجابياً في إيقاظ الجنس البشري في غضون الستة آلاف سنة الماضية، وكما أخفقت نظرية العرق- الجنس – في تفسير نشأة الحضارة كذلك لا تقوم الحضارات نتيجة العوامل الجغرافية.

بل لقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام حضارة، فالظروف الصعبة لا السهلة التي تستحث الإنسان على التحضر، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة إذ الشدائد هي وحدها التي تستثير الهمم[1]، وتتمثل الظروف الصعبة إما في بيئة طبيعية أو ظروف بشرية، إذ الأرض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع في الإنسان، أما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم أو تعديل طريقة معيشتهم فإن الإنقراض هو جزء اخفاقهم في الاستجابة لتحدي الجفاف؛ أما تحدي الوسط البشري فيتمثل في عدوان خارجي من دولة مجاورة أو جماعة بشرية، قد يتخذ العدوان كل غزو خارجي أو قد يكون تهديداً مستمراً يشكل قوة ضاغطة على المجتمع، غزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحة الإسلام لها من سورية ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية، والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا في الغرب بين

---

(1) يستخدم توينبي لفظين صينيين في التعبير عن التحدي والاستجابة هما الين واليانج، Yin – Yang، الين بمعنى الركود واليانج بمعنى الحركة الدافعة، راجع:

Part III ch. 6: The virtucs of adversity

الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزاً لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها.

ولا يؤدي تحدي العدوان المتمثل في الغزو أو التهديد الخارجي إلى مجرد الاستجابة بطرد الغازي أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل يدفع إلى الإنتقام أو القصاص، وليس القصاص دائماً الثأر[1] وإنما يمن تفسيره سيكولوجياً بأنه تعويض سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، إذ تستثير العاهات في أصحابها ما يدفعهم إلى التفوق في مجال عجزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعراً يردد الجنود أناشيده الحماسية " هوميروس" والأعرج في الحروب يصنع الدروع كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدي: على المستوى الفردي كان ابتيكوس العبد الرواقي الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأسر الرومانية الراقية، وعلى المستوى الجمعي اعتقت الدولة الرومانية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها في نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السوري تصب مياهه في نهر التيبر[2].

ولكن هل يظل التحدي إلى ما لا نهاية بحيث كلما اشتد التحدي عظمت الاستجابة؟ وهل كل تحد يستثير استجابة ناجحة؟ إن علاقة الاستجابة بالتحدي تتخذ إحدى صور ثلاثة:

أ. إن قصور التحدي يجعل الطرف الآخر عاجزاً تماماً عن استجابة ناجحة.

ب. أن يحطم التحدي البالغ الشدة روح الطرف الآخر.

ج. أن يصل التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة، وهذه هي وحدها الاستجابة الناجحة، ولكن ليس التحدي الأمثل هو ذلك الذي يستثير استجابة ناجحة واحدة، ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحدياً للطرف الأول تحمله على الدخول في مرحلة صراع جديد أي من حالة الين "الركود" إلى حالة اليانج(الدافعة) مرة أخرى حتى يصبح رد الفعل ورد الفعل إيقاعاً منتظماً يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانه لا الوقوف بها عند حالة التوازن، إن تحدي الحضارة الهيلينية للمجتمع السوري بغزو الإسكندر ثم سيطرة الرومان ق حمل هذا المجتمع حينما أصبح مهد المسيحية أن يدفع الدولة الرومانية لاعتناقها، وفيما اعتنقتها كان مذهبه مخالفاً لمذهب الدولة المسيطرة فأدى هذا التحدي إلى استجابة من جانب الدولة الرومانية تمثلت في اضطهاد الملكانيين الممثلين لمذهب الدولة للنساطرة في الشام واليعاقبة في مصر، أدى هذا التحدي إلى استجابة ناجحة بعد ألف سنة تقريباً من غزو الإسكندر تمثل في قيام الإسلام[3].

ولكن إذا كان تاريخ البشرية سلسلة من الين واليانج أو التحدي والاستجابة، فما الذي يفسر انهيار الحضارات؟ ولماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة الناجحة لما واجهها من حد؟ لقد اهتم بالإجابة عن هذا السؤال عدة فلاسفة ومؤرخين، فربط بعضهم بين مصير البشر ومصير الكون فجعل الإنسان كوناً أصغر[4]، فكما يتعاقب الليل والنهار أو الفصول الأربعة تتعاقب الحضارات،

---

(1) القصاص حينما يصبح ثأراً: فتح المسلمين للأندلس (منطقة أوروبية) أدى إلى استئصال الأسبان الموريكو (مسلمو مراكش) وذلك بقتلهم أو طردهم أو اكراهم على التحول عن دينهم، ذلك أن التعصب الديني يثير في الإنسان أشد القوى الحيوانية وحشية فيه.

(2) أي أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السورياني).

(3) A study of history ch. 8 pp.160-163

(4) الكون الأكبر Macrocosm الكون الأصغر " الإنسان" Microcosm

وكما يتمثل في الوجود صراع الأضداد كذلك الأمر في المجتمعات وكما تستهلك الطاقة الكونية تستهلك طاقة الحضارات، وكما تقتضي الدورة الكبرى في الكون أن يشيخ العالم وأن ينتهي كذلك الحضارات*، وقد فسر شبنجلر تفسيراً بيولوجياً فشبه المجتمعات بالكائنات الحية تمر بادوار الطفولة والفتوة والشيخوخة والفناء، ولكن قوانين علم الأحياء وإن خضع له الأفراد فلا شأن له بالحضارات، وهناك من يفسر التدهور بتلف يصيب الحضارة نتيجة توارث التحضر وأنه لا ب من دم همجي غض لتجديد الحضارة يتمثل في غزو بدو أوبرابرة حتى يبعث مجتمع جديد وليد تشكل نتيجة التجديد بدم جديد كما سكب الغزاة من القوط واللومبارديين في عروق الإيطاليين فقامت النهضة الأوروبية في إيطاليا بعد أن كانت قد انهارت الدولة الرومانية فيها.

ينتقد توينبي كذلك تفسير انهيار الحضارة بغزو خارجي ويرى أن الحضارة تنهار داخلياً قبل أن تطأها أقدام الغزاة فما سبب انهيار الحضارات إذن؟

إن العامل الرئيسي في انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة فيها، تلك الطاقة التي لها من تأثير السحر على البروليتاريا[1] ما يدفعها إلى التسامي عن طريق الاقتداء، ولكن ماذا يفعل الزمار حين يفقد مهارته فيعجز عن إغراء أقدام حاضري الحفل عن الاستجابة بالرقص؟ إنه يحاول في سورة غضبه أن يفرض نفسه بالقهر على الجموع فيستبدل بالمزمار سوطاً يلهب به ظهورهم من أجل أن يحتفظ بمركز ليس جديراً به، إن المجتمع في حالة الانهيار يتشكل على النحو الآتي:

1. أقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع وأصبحت تحكم بالقهر.
2. بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تتحين الفرصة للثورة.
3. بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرص للغزو.

وإذا كان ذلك هو التركيب الداخلي للمجتمع المتحلل الموشك على الانهيار فإن أسباب هذا التحليل تكون على الوجه الآتي:

1. قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة.
2. عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد أن فقدت الأخيرة مبررات الاقتداء بها.
3. فقدان التماسك الاجتماعي سواء بسبب انشقاق الخارجين أو سخط المحكومين.

وهكذا فإن المجتمع هو الذي جلب على نفسه عوامل الإنهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجي، تماماً كالمنتحر الذي اعتدى عليه خصم له عقب شروعه في الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما اصاب به نفسه لا ما أصحابه به خصمه، إن أقصى ما يفعله الغزو الخارجي هو توجيه ضربة قاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة، هذا سبب انهيار حضارات اندثرت ولم تقم لها قائمة أما أن حدث العدوان الخارجي على مجتمع في مرحلة نموه فإنه يشكل تحدياً يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع فيه.

ولكن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها حتى تستحيل إلى أقلية مسيطرة؟

هناك أسباب كثيرة تفقد الإبداع مقوماته ومن ثم تستحيل الأقلية الحاكمة إلى قوة مسيطرة

* يعتبر توينبي أن هذا مجرد تشابه ظاهري لا يقوم عليه أي دليل، ونظرية الدورة الكبرى قد اتخذت طابعاً فلسفياً لدى هير قليطس وطابعاً علمياً لدى جيمس جينز.

(1) مفهوم البروليتاريا عند توينبي عامة الشعب في مقابل الأقلية الحاكمة مبدعة أو مسيطرة، تقابل البروليتاريا في مواجهة الأقلية ليس كتقابل البوليتاريا في مواجهة الرأسماليين عند ماركس على أساس الملكية وإنما على أساس فارق روحي وفكري يتخذ في حالة الأقلية السيطرة طابع الفارق الاجتماعي.

بالقهر كما تتحول الجماهير عن التأسي والاقتداء اللازمين عن الاعتراف والإعجاب بالسمو الروحي والفكري بالصفوة الممتازة إلى الخضوع والولاء وما يلزم عنهما من استجابة آلية ويلزم عن ذلك كله دخول مرحلة التدهور والانحلال، أما أهم هذه الأسباب فهي:

أ. خمر جديدة في قوارير قديمة*: تبتدع الأقليات المبدعة أو الصفوة الممتازة-من الأنبياء ورجال الفكر – أنظمة جديدة، ولكن يحدث كثيراً أن تصاغ الأنظمة الجديدة في قوالب قديمة، وهذه طبيعتها كطبيعة كل قديم مقاومة الجديد الأمر الذي يؤدي إلى تفكك النظام أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه، من أمثلة ذلك أن التصنيع وهو ناظم جديد كفيل برخاء المجتمع قد صيغ في نظام الرق الإقطاعي فأصبح العمال في النظام الرأسمالي كالرقيق في النظام الإقطاعي فضاع معنى التقدم في التصنيع، كذلك الثورة الصناعية أيضاً قد ارتبطت بالتوسع الخارجي والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية، وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنها ارتبطت في بعض في بعض بالنزعة القومية فاستحالت إلى عنصرية وانبعثت أنظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية. حتى الأديان بما فيها من سمو روحي صيغت في الطور التالي لنشأتها في قالب قديم من التعصب المقيت، واليهودية أوضح مثال على ذلك، لقد ارتقى شعب مملكتي إسرائيل ويهوذا أبان فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة في عصر أنبياء بني إسرائيل بفضل عقيدة التوحيد، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كي يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحي موقوفاً عليهم وامتيازاً لهم وحدهم بموجب عهد أبدي من إلههم "يهوه" فظنوا أنفسهم شعب الله المختار، فإذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماماً بشر به أنبياء بني إسرائيل، وأضلهم هذا الوهم فانحرفوا إلى ما قادهم إلى العقم الفكري وتحجر الحضارة[1].

ب. آفة الإبداع جمود المبدع وافتتان الجماهير إلى حد عبادة الذات[2]:يقتضي الإبداع أن تظل الطاقات الكامنة في حالة تفجر مستمر للقوى الخلاقة حتى يظل على حالة من الجدة والأصالة، ولكن المبدع إن رفعته الجماهير إلى أسمى مكان يجد نفسه عاجزاً عن مواصلة الإبداع، إن سر توفيقه في المرحلة الأولى أصبح يشكل عقبة في الاستمرار في الإبداع، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير إلا أن يستعيد لهم مواقفه السالفة، بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على أني قدم لهم إبداعاً جديداً، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثاني، وهكذا يبح المبدع في الطور الأول في طلبعة معارضي من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة في الطور الثاني، وتلك آفة الإبداع: من المبدع جمود ومن الجماهير افتتان وعبادة ذات، إن الجماهير التي تركب عبادة الأوثان بفضل المبدع لم تتركها إلى عبادة الله الحق وإنما لعبادة محطم الأوثان أو بالأحرى عبادة ذات فانية، ليس ذلك في مجال الأديان فحسب وإنما في سائر المجالات: توارى المبادئ خلف

---

* العبارة مقتبسة من الإنجيل إصحاح 9 (16–17) (ولا يجعلون خمراً جديدة في زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقـاق فـالخمر تسكب والزقاق يتلف بل يحملون خمراً جديدة في زقا جديدة فتحفظ جمعياً) part IV ch. 16.

(1) Vol . I Part IV ch. 16 p. 308.

(2) *The ncmcsis of creativity: Idolization of an Ephemcral self or insriruion pp. 307 – 317, 318-326*

الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلاً من اعتناق المبادئ سر قداستهم، بل ليس ذلك في مجال الدين أو الفكر فحسب بل إنه كذلك في مجال التكنولوجيا، يفتتن الجيل القديم بما كان سر تقدمه المادي أو انتصاره الحربي افتتاناً يؤدي به إلى الجمود عنده وعدم تطويره مما قد يؤدي إلى تفوق خصمه عليه*، لقد خلد المماليك في مصر إلى نفس الأسلوب التكنولوجي الحربي القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربي أمام المدافع التي التي نصبها نابليون، وهكذا فإن آفة الإبداع في مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو:

اختراع – انتصار – جمود – نكبة. أو هزيمة

ج. الحرب نزعة انتحارية [1] والتوسع الخارجي مظهر تدهور وانحلال:سبقت الإشارة إلى أن فقدان الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة يحيلها إلى أقلية مسيطرة تفرض سلطانها على الجماهير بالقهر، أما عن البروليتاريا الخارجية يفصلها عن الأقلية الحاكمة هوة أدبية وجغرافية إذ تتحاشى بطش الأقلية المسيطرة، ويظل الصراع بين الأقلية المسيطرة والبروليتاريا الخارجية متلاحقاً، ولا تجد الأقلية المسيطرة حلا لمشكلاتها الداخلية مع البروليتاريا الناقمة وصراعها الخارجي مع البروليتاريا الخارجية إلا بالتوسع الخارجي والاتجاه إلى إقامة الإمبراطوريات، وهكذا فإن الدول العالمية تقوم بعد انهيار الحضارة ونتيجة لها لا قبلها، وتحاول هذه الدول تحقيق الوحدة السياسية بين جماهير ها كما تسعى إلى جمع الشمل إبان عملية التحلل،وليس الاتجاه إلى التوسع من فعل الزعماء السياسيين والقادة العسكريين فحسب بل إذن مذاهب فلسفية تقوم بدور الداعية لها وتدعيمها أيديولوجيا.

وهكذا يعبر التوسع الحربي عن تدهور داخلي في المجتمع كما أن قيام الإمبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات وتسكير لسخط الجماهير ونقمتها، والباعث السياسي للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجي إذ النزعة الحربية تعبير عن شهوة التعبير، إنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوساً بشرية كقرابين في معبد مولوخ*،ومع ذلك فقد لازمت الحروب تاريخ الحضارات، غير أن هذا التلازم لا يحول دون إدانتها سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، السيكولوجي أو السياسي، أما المستوى الفردي السيكولوجي فهي مظهر إخفاق النفس البشرية في الارتفاع إلى المستوى الإنساني اللائق بالإنسان، إنها تردي النفس إلى حياة بدائية ونزعة بربرية، أما المستوى السياسي أو بالأحرى التاريخي فإن الدول التي قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة فبلا الفناء –فناء الانتحار لا

---

* لا شك أن توينبي يقصد العصرين القديم والوسيط أما في عصرنا الحاضر فإن التطور التكنولوجي في تطور متلاحق لا يدع مجالاً لدولة منتصرة أن تفتن بالسلاح الذي انتصرت به إلى حد الجمود عنده.

(1) *The suicidalness of militarism p. 366*

* لما كانت مسؤولية نشوب الحروب والتوسع الخارجي تقع عادة على أفراد من الساسة أو القواد أكثر ما تقع على مجتمعات فإن توينبي يدينهم أيضاً: إن النصر يثير فيهم شهوة التمادي في العنف تماماً كالنمر الذي يتذوق لحم الإنسان يفضله على غيره فيصبح من آكلي لحوم البشر ومصير النمر إن تفادى الرصاصة مات بالحرب كذلك الذين تتملكهم شهوة التوسع يتعذر عليهم إغماد السيوف التي شهروها فلا يرعون حرمة شعب آمن ولا يتسامحون حتى مع شعوبهم ولكن أن استطاعوا أن يفعلوا شيئاً بالحراب فإنهم لا يستطيعون الاستقرار على أسنتها والذين يتخذون السيف فالسيف يموتون. راجع:
A study of history Part V ch. XX p. 524 The savior with the sword.

المـوت الطـبيعي حتى وإن حققـت بـادئ الأمـر انتصـارات مثيرة كإسـبرطه والدولـة الأشـورية ومجتمـع التتار*.

د. التقدم المادي كمسلك خداع لاستجابة ناجحة:

ليس التوسـع الحربي هـو وحـده المظهـر الخـداع للتقـدم والإرتقـاء وإنمـا يشـترك معـه سـيطرة الإنسـان على البيئة المادية في شكل تحسينات في الأسلوب التكنولـوجي المادي أنه بـدوره ليس دليلاً على رقي المجتمع إذ قد يحدث ذلك في مرحلة تدهور المجتمع لأن الأسلوب التكنولوجي آلي تطبيقي وليس من الضـروري أن يصاحب الإبداع الروحي والفكري وجوداً وعدماً فالارتقاء الحقيقي للحضارة إنما يتمثل في الارتقاء الروحي.

هـذه هي أسباب انهيار الحضارة ومظاهر هـذا الانهيار المتمثل في الحـروب وإقامة الـدول العالمية أو الإمبراطوريات وذلك راجع إلى عجز القوة الحاكمة عن الإبداع فتستعيض عنه بالتسلط والتوسع، ولكن يصاحب ذلك أحياناً ميلاد حضارات جديدة فكيف تنشأ تلك الحضارات؟

تتجه القلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية إلى تعـويض قصـورها بالتوسـع الخـارجي وإقامة الإمبراطورات تسكيناً لنقمة الجماهير والواقع أن هـؤلاء تحت تأثير العاطفة الوطنية يخدعهم سراب أرض الميعاد ويتشبثون بالإبقاء على إمبراطوريتهم حتى في دور فنائها كمحاولة الإبقاء على الدولة العباسـية وإقامتها بالقـاهرة بعـد اجتيـاح التتـار بغـداد، كـذلك حكـم الإنجليز مصـر باسـم الخلافـة العثمانية في الفترة بين عامي 1882 – 1914، ويرجع ذلك إلى الهالـة التي تحيط بالدولـة العالمية إذ يكاد يستقر في فكر الجماهير أسطورة خلودها، وبعد أن كان التوسع الخارجي محاولة للتغطية على مشكلات داخلية فإن إقامة الإمبراطوريات لا تصبح وسيلة لحل مشكلات وإنما تصبح غاية في ذاتها[1].

وإذا كانت الأقلية المسيطرة تقدم الحروب فإن البروليتاريا الداخلية تقدم الأديان، تنبثق عن الأول الـدول العالمية وتنبثق عـن الثانيـة الأديـان العالميـة في فترة الاضـطرابات، وتسـتفيد الأديـان مـن الوحـدة التي تقيمهـا الإمبراطوريـات بـدور العـذارى الكامنـة في شـرانقها إذ هي تنقـل مقومـات الحيـاة والإبـداع إلى حضـارات جديـدة،ومن ثـم تنسـب حضـارات الجيل الثـاني إلى الحضـارات السـابقة عليهـا وتقوم الأديان بدور الأم، لقد تولدت الحضارات المسيحية الشرقية عن الحضارة الهيلينيـة عن طريق العقيـدة المسـيحية، كـذلك أنجبـت الحضـارة الصـينية حضـارة الشـرق الأقصـى وقامـت بوذيـة الماهانـا بـدور الأم وتولـدت الحضـارة الهنديـة عـن الحضـارة السـندية عـن طريـق العقيـدة الهندوكيـة، أمـا الحضارتان الإيرانية والعربية فهما ابنتا الحضارة السوريانية من الإسلام، وليس دور الأديان في أنها تحمل بذور الحضارات القديمة وتحضنها من أجل إنجاب حضارات جديدة ولكنها تضـفي على هـذه الأخيرة بعض خصائصها ومن ثم تكسبها حيوية وإبداعاً، فاحترام العمل اليدوي في الحضارة الأوربية الحديثة ثمره تعاليم المسيحية بعد أن كان محتقراً في حضارة الأب: الحضارة الهيلينية[2].

تظهر الأديان من بين البروليتاريا وهي وإن احتاجت إلى حماية الدولة لها من أجل استكمال دورة حياتها فإن ذلك لا يعني إطلاقاً إمكان أن تنبثق الأديان من بين السلطة الحاكمة أو أن يفرض الحاكم دينه على الرعية، وكل محاولة لفرض دين أو مذهب عقائدي أو ديني فهي ليست فقط مكتوباً عليها الإخفاق-وإن نجحت مؤقتاً- إلا أنها تعد عقبة في سبيل انتشار الدين أو المذهب، دين الرعية أي أن

* صم كان الفينيقيون ويقدمون له قرابين بشرية.

(1) Ibid: Vol II Part XI ch. WWIV Universal ststes. The mirage of immortakity.

(2) Ibid: Vol II Part VII ch. WWVI pp.81-87: " Churches chrysaklises"

يدين الملك بدين رعيته ففي ذلك قوة للدين والدولة معاً أما أن يجعل الرعية على دينه هو فذلك ما لايتم(1).

ولكن إذا كان ذلك هو دور الأديان العالمية بالنسبة لحضارات الماضي فما هو دورها في الحضارات المعاصرة حيث لا مجال لظهور ديانات جديدة؟ يرى توين أن الصراع كان قائماً في الماضي بين الدين والفلسفة، وإن حاول بعض الفلاسفة التوفيق بينهما، أما الصراع الحالي فبين الدين والعلم، ولا يعني ذلك محاولة التوفيق بينهما، وإنما إن لم يسلم الدين للعلم جميع المجالات التي هي من اختصاص الأخير، على أن ذلك لا يعني إمكان الاستغناء عن العلم والدين معاً، إن أخطر كارثة يواجهها العالم اليوم أن الجماهير –خصوصاً الغربية- قد استعاضت عن الفراغ الديني بأيدولوجيات لا تفترق عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات وأن تستتر تحت ستار القومية أو الاشتراكية متمثلة في تأليه الدولة أو الحاكم، الذين يعتبرون الأديان سرطانات مخطئون فإن السرطان الحقيقي هو أن تحل الحضارات أو الإيدولوجيات السياسية محل الأديان لا أن تحل الأديان محل الإيديولوجيات، إن سيطرة الإنسان على الطبيعة لأقل أهمية للإنسان من إثراء الجانب الروحي فيه وإن ما نقوله اليوم ليس إلا ترديداً لما أعلنه سقراط منذ أكثر من ألفي عام: حين أعرض عن دراسة الكون للبحث في داخل الإنسان عن تلك الطاقة الروحية الكامنة فيه، إنه لا أمل في استقرار السلام أو طمأنينة الإنسان إلا بالإسناد إلى الدين، إن التاريخ يصبح قصة عابثة يرويها أبله إذا لم يكتشف الإنسان فعل الله الواحد الحق.

وإذا كانت الأقلية المسيطرة تستر إخفاقها في الإبداع وتعوق سحب البروليتاريا الأقلية الولاء وذلك مظهر انحلال الحضارة، وإذا كانت الأديان تنبثق من بين البروليتاريا لتكون إرهاصاً بميلاد حضارات جديدة، فكيف يواجه مجتمع التحدي المتمثل في سعي دولة مجاورة إلى تكوين إمبراطورية على حساب أراضيها؟ وكيف تواجه الضغط من حضارة متفوقة عليها مادياً وتكنولوجياً؟

من الملاحظ من الناحية السيكولوجية أن ليس أمام النفس التي تصدم بالواقع صدمة عنيفة تفقدها تكاملها وتعرضها للانهيار النفسي إلا أن تواجه أحد موقفين وكلما كانت الصدمة أعنف كان الاستقطاب أشد بين الطرفين:

الموقف الأول: مرحلة سلبية تتلخص في الانفصال عن الواقع والانسلاخ عنه لتعيش النفس في ذكريات ماضية سعيدة تعوض ألم الواقع.

الموقف الثاني: مرحلة إيجابية تتلخص في الاندفاع مع التيار في محاولة التغلب عليه.

يلجأ المنطوي عادة إلى الحالة الأولى مدفوعاً بدافع الشعور بالإثم ويلجأ المنبسط عادة إلى الحالة الثانية مدفوعاً بدافع تمثل الواقع، الأولى حالة انسلاخ عن الحاضر إلى الماضي والثانية

---

(1) يذكر توينبي في هذا الصدد نصيحة أحد مستشاري الإمبراطور سلف أكبر (ت 1600م) من أباطرة المغول، إن الدين والشريعة ليستا من مهام الملوك ولن تكون كذلك. كذلك حاول أحد رجال حكومة الإدارة أبان الثورة الفرنسية وضع دين جديد بدلاً من المسيحية فاعترض وزير الخارجية آنذاك بقوله: إن يسوع المسيح كما ينشئ دينا قد بعث من بين الأموات ويجب أن تسعى أن تكون كذلك أي تترك صفوف الحكم لتعتق العمل كنبي من البروليتاريا، ويلاحظ إخفاق المذاهب والأديان التي حاول الحكام فرضها على رعاياهم: اختاتون مع سحر عقيدته أخفق لأنه ملك ولو كان كاهناً لما أخفق فشل المأمون أن يحمل الناس على فكرة خلق القرآن– فشل الدولة الفاطمية أن تحمل المصريين على التشيع وهذا بالطبع غير حماية الدولة لدين قد فرض وجوده ثم اعتنقته الدولة كحماية إلا كأسرة للزردشتية أو اعتناق قسطنطين المسيحية.

حالة سبق الحاضر إلى المستقبل.

كذلك الأمر بالنسبة للحضارة المنحلة نتيجة ضغط حضارة أخرى أكثر تفوقاً، إما أن تكون استجابتها لهذا التحدي استجابة سلبية متمثلة في نزعة سلفية(1).

أو أن تكون استجابتها إيجابية متمثلة في نزعة مستقبلية(2)؛ السلفية وثبة إلى الخلف فوق التيار صوب الماضي، والمستقبلية وثبة الأمام صوب المستقبل، كلاهما يأملان في قيام مجتمع أفضل من الواقع، وكلاهما يحاول الإفلات من كابوس الواقع وذلك باجتياز عامل الزمان مع ثبات عامل المكان.

الاستجابتان قاتلتان إذ لن تؤدي السلفية أو لتزمت إلا إلى التوقع حتى ينتهي بها الأمر إلى أن تكون حضارة متحجرة أما المستقبلية أو التشكل فلن يؤدي إلى قيام حضارة مبدعة بل مقلدة(3).

هكذا تنهار الحضارات لا بفعل غزو خارجي وإنما بسبب الإخفاق في الاستجابة السليمة للتحدي القائم، سواء أكان هذا الإخفاق متجسداً في صورة المخلص الشاهر سيفه- من أجل الغزو الخارجي، أو المخلص الداعي إلى السلفية أو ذلك الداعي إلى المستقبلية.

لقد تبين إلى الآن أن التوسعات الحربية والتحسينات التكنولوجية من جانب حضارة متفرقة مادياً ليست إلا دروباً خداعة لا تؤدي إلى الطريق السليم، وأن المخلصين الذين يتقدمون لخلاص أوطانهم من ضغط قوة خارجية سواء في صورة متزمتين سلفيين أو مشكلين مستقبليين بدورهم لا يقدمون حلولاً جذرية، فكيف يتسنى إذن للمجتمع أن يرتقي وكيف تكون استجابته للتحدي ناجحة.

يرى توينبي أن الإرتقاء الحقيقي للمجتمع لا يقوم به إلا فرد أو أقلية مبدعة من عامة البروليتاريا التي يقف دورها عند مجرد الاقتداء، يقول برجسون: يحدث التقدم الاجتماعي أبان فترة من تاريخ المجتمع بكون مهيأ للقيام بدور ما في تاريخ الإنسانية ولكن هذا الدور يقوم به عادة فرد إذ في وسع الأفراد وحدهم أن يحققوا المعجزات(4)، إنهم عباقرة قادرون على التغلب على القصور الذاتي في المجتمع، إن أي عمل إبداعي أصيل يتميز بالتفرد، وإن الإبداع الاجتماعي نتيجة أعمال عباقرة أفراد أو أقليات عبقرية أما أكثرية الشعب فعاطلة عن الإبداع ولكنها تقدم ولاءها للأقلية المبدعة اعترافاً بسموها، بل أن جمهرة البروليتاريا تظل في جوهرها في مستوى أخلاقي بقرب من البدائية قبل أن تتفجر تلك الطاقات الهائلة على أيدي العباقرة حتى إذا تفجرت تلك الطاقات ارتقت البروليتاريا بفعل التأسي أو الاقتداء، ولكن ما هو دور الأفراد في مجتمعاتهم حتى تتحقق الاستجابة الناجحة للتحديات فيتسامى المجتمع إلى مستوى من الثقافة والفكر لم يبلغه من قبل ومن ثم يتصدر التاريخ كحضارة مبدعة؟

إنه باستقراء حالات الأفراد المبدعين لاسيما في مجال الدين- حيث الحياة الروحية عند توينى هي المحك الحقيقي لرقي المجتمعات لاحظ أن مسار حياتهم يمر بمرحلتين.

1. مرحلة الاعتزال والاعتكاف: حيث يتاح لهؤلاء الأفراد فرصة نضج الطاقات والارتقاء الروحي،

---

(1) يطلق توينبي على هذه النزعة اسم اليزيلوتية Zealotism اشتقاقاً من فرقة يهودية تحصنت بالعقيدة اليهودية السلفية لتواجه ضغط الهيلينية على التعاليم اليهودية فأصبح اللفظ علماً على التزمت.

(2) يطلق توينبي عليها اسم الهيروديانية Herodianism كان Herod حاكماً على الخليل من قبل الرومان عام 47 ق. م، أراد التزلف إلى يوليوس كما أراد إرضاء اليهود، أعاد إنشاء المعبد ولكن لم يرض عنه الزيلوتيون لتشييده مسرحاً وملعباً في أورشليم، فاللفظ إشارة إلى التشكل أو التلون.

(3) راجع A study of history Part V ch . WIW pp. 515- 530 (ch. XX p. 538

(4) H. Bcrgson: Les deux dourccs de la moale et la rekigion pp 333- 373.

مرحلة من الانفصال عن التيار المنحدر لمجتمع في طور الانحلال، وقد تكون هذه العزلة من اختيار المخلص نفسه بمحض إرادته هروباً من مجتمعه ولكنها مرحلة لازمة لفترة الاستنارة الروحية[1].

2. مرحلة العودة: حيث يقوم المخلص بالدعوة إلى قيم عليا جديدة يناشد أفراد مجتمعه أن يتساموا من أجل ارتقاء المجتمع، تعترف له البروليتاريا بالسمو فتقتدي به، تطلعنا سير الرسل على ذلك، فقد صعد موسى إلى الجبل لميقات ربه- فترة من التجلي الروحي- عاد بعدها حاملاً الألواح مبشراً بالناموس أول تشريع سماوي على الأرض، كذلك قضى بوذا سبع سنوات من العزلة يفكر في آلام الناس وينشد الخلاص ثم عاد إلى المجتمع بعد أن حقق لنفسه مرحلة الاستنارة، كذلك اضطر السيد المسيح بعد التعميد أن يفر إلى مصر ولكنه عاد بعدها لتستقبله الجماهير في أورشليم باعتباره ابن داود، وقضى محمد فترة من التعبد في غار حراء ليعود مبشراً بالدعوة الجديدة.

وليست الأمثلة لمرحلتي الاعتزال والعودة من حياة الرسل والأنبياء فحسب بل إن جميع المخلصين أو الرواد الذين استجابوا للتحدي لنجاح في مرحلة انهيار المجتمعات سواء من الصوفية[2] أو القديسين أو الساسة أو المفكرين قد مروا بفترة مماثلة.

وليس الاعتزال والعودة للدعوة إلى مستوى من القيم العليا دينية أو أخلاقية أو سياسية أو فكرية وقفاً على الأفراد، بل إن المدن أو الإمارات تقوم بدور مماثل من أجل أن تكون لها الريادة في الحضارات، قامت به أثينا بالنسبة للمجتمع الهيليني وقامت به إيطاليا بعد انهيار الحضارة الرومانية لتكون رائدة عصر النهضة.

وتتميز الحضارات في فترة الإعلاء بالخصوبة والتنوع فلا يكون الارتقاء مقصوراً على مظهر واحد فقط كالدين مثلاً إذا كان المخلص رسولا، ولكن الطاقة التي يفجرها. تشمل شتى مظاهر الحضارة من دين وعلم وفن وفلسفة وأدب ومع ذلك فلا بد أن يكون الارتقاء بين هذه المظاهر متفاوتاً كالفن في الحضارة الهيلينية والدين في الحضارة السندية والاختراعات المادية في الحضارة الأوروبية الحديثة.

هكذا تبدو الاستجابة الناجحة عملية سيكولوجية تهدف إلى إعلاء روحي وفكري للمجتمع وليست رداً خارجياً متمثلاً في طابع غكزو خارجي أو تحسين تكنولوجي، إن الاستجابة البرانية لا تسهم في الحضارة إلا بنصيب ضئيل بينما تسهم الاستجابة الجوانية بنصيب وافر إذ أنها في جوهرها إعلاء أو تسام بالطاقة الروحية والفكرية في المجتمع إلى أعلى مستوى يمكن أن يرتقي إليه[3].

---

(1) Toynbee: A study of history (Abridged) Part III ch. XI pp. 209-230 (Withdrawal & return

(2) تبدو مرحلة الاعتكاف ثم العودة واضحة في حياة أبي حامد الغزالي فقد هجر العلم ببغداد مع شهرته في أرض دجلة عاد بعدها رائداً للعقل الإسلامي.

(3) Ibid: Vol. Ipart III ch. X-XII

نظرية التطور الاجتماعي

توفيق شومر

يتطرق هذا البحث إلى تقديم عرض تبسيطي لنظرية التطور الاجتماعي التي قدمها عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني كارل ماركس(1). ويقسم ماركس مراحل التاريخ البشري بالاعتماد على نمط الإنتاج السائد في المجتمع الإنساني في مرحلة معنية. وكما سنرى أدناه فإن فكرة الإنتاج فكرة محورية في فكر ماركس وتدخل في تفسيره لكل التطورات المهمة في تاريخ المجتمع الإنساني. ولكي تتضح الصورة العامة لهذا البحث يجب أن نحدد المراحل التاريخية للمجتمع وهي: 1) المرحلة البدائية (المشاعية البدائية)، 2) مرحلة العبودية (الرق)، 3) المرحلة الإقطاعية، 4) المرحلة الرأسمالية، 5) المرحلة الاشتراكية، 6) المرحلة الشيوعية.

الجدل (الديالكتيك):

يعتمد ماركس في تحليله للتطور الاجتماعي على الجدل والذي تبناه من الفيلسوف الألماني جورج فلهام هيغل. ولكن بينما كان جدل هيغل مثالياً يناقش علاقة الأفكار بالأفكار حاول ماركس أن ينقل مفهوم الجدل إلى تفسير حركة التاريخ وحركة التطور الاجتماعي.

لنحاول في البداية أن نفسر ببساطة فكرة هيغل. هناك ثلاثة محاور في أي علاقة جدلية: محور الفكرة، ومحور النقيض أو الضد للفكرة، ومحور التركيب بين الأضداد (thesis , anti-thesis, and synthesis) ويقر المنهج الجدلي بأن هناك وحدة وصراعاً بين هذه الأضداد. وقد حاول هيغل تفسير الكون ونشأته انطلاقاً من هذه الفكرة فأعتبر أن العالم هو نقيض الروح المطلق وأن هذا العالم صدر عن الروح المطلق ليتطور باستقلال وليصل في رقيه الفكري إلى مرحلة من التطور تمكنه من السمو ليتمكن مرة أخرى من الالتحام مع الروح المطلق. واعتبر هيغل أن الفكر البشري والفلسفة بوجه خاص هي التي ستمكن الطبيعة من الرقي اللازم لتتمكن من السمو إلى المستوى المطلوب لكي تتمكن من الالتحام بالروح المطلق. ولذلك فقد ركز اهتمامه على تاريخ الأفكار بوصفها التاريخ الحقيقي للبشر بينما التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري ما هما إلا رديف مساعد، أو بيئة مساندة لتاريخ الأفكار. والفكر هو التطور الأرقى للطبيعة.

يتجلى الاختلاف بين المادية والمثالية حول فهم التاريخ في أن الفكر المثالي متمثلاً بالفكر الألماني الذي يتحرك في ميدان (الفكر الخالص) يجعل من الفكر القوة المحركة للتاريخ. ويعتبر ماركس "أن فلسفة التاريخ عند هيغل هي النتيجة الحاسمة الأخيرة، المختزلة في (تعبيرها الصوفي) ، لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الألمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية، ولا حتى المصالح السياسية".(2) بل تعالج الأمور من منطلق توجه هذا التاريخ نحو الغايات التي يرسمها هذا الفكر.

في حين أن الفكر المادي يربط التطور والحركة عبر العلاقات المادية التاريخية، فكل ما هو موجود، كل ما هو حي على الأرض أو تحت الماء يوجد ويحيا بنوع من الحركة فقط، وهكذا فحركة

---

(1) يجب الإشارة ومنذ البدء بأنه بغض النظر عن موقف الكثيرين من نظريات ماركس السياسية والاقتصادية إلا أن نظريته في التطور الاجتماعي هي النظرية الأكثر حضوراً إلى اليوم في دوائر علم الاجتماع في العالم أجمع.

(2) كارل ماركس وفردريك أنجلس، الأيديولوجية الألمانية، دار دمشق، دمشق، 1981، ص51 .

"التاريخ تنتج العلاقات الاجتماعية؛ والحركة الصناعية تقدم المنتجات الصناعية ...الخ"[1] وهو في هذا الموقف يقف في تعارض مع الرؤية الميتافيزيقية للتاريخ والتي يحددها على أنها "الفكرة التأملية، التصور التجريدي، تصبح القوة المحركة في التاريخ بحيث يرتد التاريخ إلى مجرد تاريخ للفلسفة، وفضلاً عن ذلك فإن هذا التاريخ الأخير نفسه لا يصور كما قد جرى فعلاً، ووفقاً للمصادر المتوفرة – وأقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية – بل كما تصوّره الفلاسفة الألمان المحدثون وعلى الأخص هيغل وفيورباخ"[2]، وهذا ما يؤكد أن التاريخ الميتافيزيقي يتعامل فقط مع تاريخ الأفكار وتاريخ الأشباح ولا يتعامل مع الواقع إلا بما يسمح لهذه الأشباح أن تتلبس به لتظهر بالمظهر الواقعي نفسه.

ويعتبر ماركس أن العلاقات الاجتماعية هي علاقات جدلية لا يمكن أن نقول أن أحدها ينتج بشكل ميكانيكي عن الآخر. فالحدث الاجتماعي يؤثر في تشكيل حالة اجتماعية بالمقدار نفسه من تأثير حالة اجتماعية في إبراز حدث اجتماعي. وهذا التأثير المتبادل هو الذي يعطي النظرية الاجتماعية نوعاً من التشابك الذي لا بد من الانتباه إليه عندما نريد أن نحلل التطور الاجتماعي. فالنظرة الميكانيكية أو النظرة الساذجة للعلاقة بين مؤثرات ونتائج تعجز عن إدراك العلاقات الاجتماعية، وتعجز عن رؤية أن هذه العلاقات تتجاوز كونها علاقات بين أفراد مستقلين إلى كونها علاقات اجتماعية. فماركس يؤكد أن المجتمع لا يمكن أن ينظر إليه باعتباره مجموع الأفراد الذين يتشكل منهم هذا المجتمع، بل يتعدى الأفراد لينظر إلى العلاقات بينهم وإلى القوى الاجتماعية المحركة في المجتمع. وفي هذه النقطة يختلف فكر ماركس عن فكر المدرسة البرغماتية أو المدرسة التحليلية وكلاهما ينظر إلى المجتمع من منطلق الارتباط الطوعي بين أفراد مستقلين. أما ماركس فيقول بأن التطور الاجتماعي والبنية الاجتماعية تؤثر على الأفراد وعلى ديناميكيات الحراك الاجتماعي في المجتمعات.

أما التناقض فهو داخل المجتمع والصراع بين الأضداد داخل المجتمع هو الذي يصنع التطور الاجتماعي. والأضداد في المجتمع تتمثل عادة بطبقتين رئيسيتين: طبقة مسيطرة وطبقة مسيطر عليها. وفي كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي يبدأ المجتمع بالثورة ثم ينتقل إلى مرحلة استقرار نسبي، ولكن وبعد فترة من هذا الاستقرار تبدأ الطبقات المسيطر عليها برفض الواقع القائم، ويدخل المجتمع مرحلة اضطراب ينتج عنها تخلخل في التركيبة الطبقية وتظهر طبقة جديدة تحاول أن تستثمر التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع وتقوم بالثورة معتمدة على الطبقة المسيطر عليها وهي بالعادة طبقة الأغلبية.

وهنا لا بد لنا من أن نوضح المفاهيم العامة للمنطق الجدلي وقوانين الجدل:

تتمثل قوانين الجدل بثلاثة قوانين تبنى بشكل أساسي على أرضية أساسية، بأن الحركة هي المطلق والسكون نسبي أو بمعنى آخر كل شيء يتطور.

---

1 كارل ماركس، بؤس الفلسفة، دار دمشق، ط1، دمشق ، 1973، ص100.

2 الأيديولوجية الألمانية، ص126 .

وقوانين الجدل هي:

قانون شمولية التناقض (وحدة وصراع الأضداد) كل شيء يحمل في داخله ضده والصراع بين الأضداد هو الذي يحكم التطور والتقدم.

قانون نفي النفي والتطور الحلزوني: وهو قانون مستقى من العلوم الطبيعية ومن الرياضيات على حد سواء، ويطبق في الاقتصاد وفي التطور الاجتماعي وقد استخدمه ماركس بكثافة في كتابه الرأسمال عندما كان يحاول معرفة القوانين التي تحكم تطور الاقتصاد الرأسمالي (تراكم رأس المال).

التراكمات الكمية والتغيرات الكيفية: إن تراكماً كمياً معيناً يؤدي بالضرورة إلى تغير كيفي معين. (كما في الماء ودرجات الحرارة).

ويقول ماركس بأن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في أي تغيير اجتماعي. لكنه يؤكد أيضاً أن أي ثورة لا يمكنها أن تستمر وتنظم المساندين لها بمعزل عن فكر ثوري يرافقها ويبرر ضرورتها ويبرر ضرورة التغيير والانتقال من الوضع القائم إلى وضع جديد هو بالضرورة أكثر تطوراً.

ويطبق ماركس قوانين الجدل على المجتمع بشكل مختلف عن هيغل فبدلاً من الفكرة (عند هيغل) يضع (ماركس) الحالة الاجتماعية أو المرحلة الاجتماعية. فيقول: "إن سير حياة العقل الإنساني، أي سير التفكير، الذي حوّله [هيغل]، إلى موضوع مستقل، تحت اسم (الفكرة)، هو القوة الخلاقة بالنسبة للعالم الحقيقي، والعالم الحقيقي نفسه هو مجرد الشكل الظاهري والخارجي لـ (الفكرة). أما بالنسبة لي فالأمر على العكس تماماً، أن الفكرة هي لا شيء سوى العالم المادي معكوساً من قبل العقل الإنساني، ومن ثم محوّلاً إلى أشكال من (الفكرة)."1 وفي هذا ينبع الاختلاف بين الجدل المادي (الماركسي) والجدل المثالي الهيغلي ، أي في المنطلق الذي ينطلقان منه، فالأول ينطلق من الواقع المادي، والثاني من (الفكرة). ولنفسر ما يقصده ماركس فيصبح المفهوم على النحو التالي: الحالة ثم الحالة النقيض ثم التركيب، والتركيب هنا لا يتم إلا بالثورة ويتم بالتالي الانتقال من حالة أولى إلى حالة تركيبية جديدة تستدعي وجود حالة نقيض لها ومن ثم تستدعي وجود تركيب جديد وهكذا. وبصورة عامة فالمجتمع البشري بدأ بكونه مجتمع "لا- طبقي" فالنقيض لهذه الحالة هو المجتمع الطبقي أما التركيب فهو نوع من المجتمع "اللا – طبقي" ولكنه بمستوى أرقى بالضرورة من الحالة الأولى التي وجد بها المجتمع لأول مرة. ولكي نوضح هذا المفهوم المعقد بعض الشيء لا بد لنا من تتبع التطور الاجتماعي كما يصفه لنا ماركس.

المرحلة الأولى: المشاعية البدائية

تفترض نظرية التطور الاجتماعي مقدمة ضرورية لتحليل التطور الاجتماعي، وتتمثل هذه المقدمة في الإقرار بأن الإنسان ما كان ليقوى على الصمود أمام شظف العيش في العصور البدائية لو لم يكن اجتماعياً. أي أن الإنسان الفرد ما كان بمقدوره في أي حال من الأحوال أن يستطيع الحياة في بيئة "الطبيعة كما هي" أي في بيئة الطبيعة المجردة التي لم تغيرها أيادي البشر. ولذلك فإن ماركس يقول لنا أن ما يميز الإنسان عن الحيوان لا يرتبط بكونه إنساناً عاقلاً أو إنسان له دين أو معتقد، بل ما يميزه عن الحيوان كونه إنساناً منتجاً لظروف حياته الخاصة. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يشكل البيئة الحياتية حوله، فهو يشكل الطبيعة بحسب احتياجاته ولا ينتظر أن تفرض عليه الطبيعة بيئتها المجردة، بينما الكائنات الأخرى تحكمها البيئة الطبيعية فهي لا تستطيع أن تحيا خارج

1 عن: بليخانوف، المؤلفات الفلسفية، مجلد 2، دار دمشق، 1983، ص109.

البيئة المناسبة لها.

مقدمة ثانية مهمة لهذه النظرية تتمثل في أن التطور الاجتماعي ينتج عن حالة الصراع بين طبقات المجتمع التي ينتج عنها ثورة اجتماعية تؤدي إلى الانتقال من مرحلة تاريخية في التطور الاجتماعي إلى مرحلة لاحقة. ولكن وبما أن المجتمع المشاعي البدائي مجتمع لا طبقي وبالتالي ليس هناك صراع بين طبقتين متناحرتين، فإن النظرية تقول بأن الصراع في تلك الحقبة لم يكن بين الطبقات الاجتماعية ولكن بين الإنسان والطبيعة. وبالتالي كان على الإنسان أن يحيا في صراع متواصل مع مختلف القوى الموجودة في الطبيعة لكي يتمكن من الاستقرار وتوفير الشروط المناسبة لحياته.

تتميز المرحلة البدائية هذه، في أن الإنسان لم يكن يهتم بمسألة الملكية الخاصة، ففي الظروف الصعبة المحيطة به كان يحتاج إلى كل المساعدة من كل الأفراد القادرين على المساعدة لكي يتمكنوا من الحياة. ففي مواجهة الحيوانات الشرسة كان لا بد أن يكون هناك تضامن جماعي. وبالكاد كان ما ينتجه البشر كافياً لاستمرار وجودهم. وبالتالي لم يكن هناك فائض قيمة[1] يذكر يدفع أياً كان لمحاولة السيطرة عليهم.

استمرت المرحلة البدائية في التاريخ البشري حقبة طويلة من الزمن إذ تثبت حفريات علماء الآثار إلى أن أول هيكل عظمي لكائن بشري تعود إلى 2.2 مليون سنة. وتشير هذه الحفريات إلى تطور بطيء في أدوات الإنتاج التي تعامل معها الإنسان، فحياته في الكهوف استمرت لمئات الآلاف من السنين، كما أنه لم يتمكن من صناعة أدوات حجرية للدفاع عن نفسه (العصر الحجري) إلا بعد عشرات الآلاف من السنين. بينما استقرار الإنسان في مناطق زراعية فقد جاء في مرحلة متأخرة عن ذلك كثيراً، وتعود في الأكثر إلى ما يقارب خمسين ألف سنة قبل الميلاد. أما على الصعيد الفكري فقد كان التطور أكثر بطئاً منه على صعيد إنتاج أدوات تساعد الإنسان في التغلب على صعوبة الحياة. فأول أشكال تنم عن قدرة الإنسان على الاتصال تعود إلى رسومات الكهوف وأقدم هذه الرسومات المعروفة يعود فقط إلى 60 ألف سنة. بينما يعود أول نظام في الكتابة (الحروف الأبجدية) إلى ستة آلاف سنة قبل الميلاد[2].

يجب أن نفكر ملياً بهذه الأرقام، فهي تدل على مقدار الجهد والوقت الذي استغرقه الإنسان في الانتقال من الهمجية إلى الإنسانية. فلأكثر من مليوني سنة بقي الإنسان هائماً يحاول أن يخترق قيوده ليصل إلى التحضر، وكان لزاماً للتطور الفكري والبناء المجرد للأفكار أن ينتظر طويلاً قبل أن يرى النور. ولم يكن غريباً أن تكون الأسطورة الشكل الأول للفكر المجرد، ولا أن يكون السحر دين الإنسان المطلق، فالعقل البشري حينها كان عاجزاً عن تفسير الكثير من ظواهر الطبيعة من حوله، والتفسير الوحيد الممكن لها أن يكون هناك من يحركها لتضرب الإنسان أنى كان. فهناك آلهة للرعد والمطر والزرع والبحر والخصب والموت...الخ. وكان السحر هو تعبير عن مجتمع يعجز فيه الإنسان عن السيطرة على الطبيعة، فيلجأ إلى القوى الخفية والغيبية التي يتصور أنها المسؤولة عما يتعرض

---

1 مفهوم فائض القيمة من المفاهيم المهمة في نظرية ماركس وهو تعبير عن القيمة المضافة على عمل الأفراد والتي يمكن لصاحب العمل أو السيد أن يستفيد منها من عمل الأفراد. أي أن العامل في المصنع ينتج مجموعة من السلع ولكنه يتقاضى أجر لا يتجاوز جزء بسيط من قيمة السلع التي ساهم في إنتاجها، أما صاحب العمل والذي لم يساهم في إنتاج السلعة يستفيد من الفارق الكبير بين الأجور المستحقة للعمال وقيمة السلعة في السوق. وهذا الفارق بين قيمة العمل وقيمة السلعة في السوق يسمى بفائض القيمة وهو أساس تشكل المجتمعات الطبقية.

2 لغة أوغاريت الحضارة التي وجدت في منطقة بلاد الشام.

له، ويتوقع بالتالي أنه ومن خلال أعمال السحر فإنه يستطيع التحكم في مجرى الأشياء: فهو يعتقد أن الطبيعة يمكن أن تخضع لكلمات الإنسان وأوامره وتعاويذه.

وتجدر الإشارة إلى أن المرأة في المجتمعات البدائية كانت هي المسيطرة على المجموعة الإنسانية، وذلك نابع أيضاً من مفهوم "الإنتاج" فالمرأة هي أهم العناصر المنتجة في المجتمع البدائي، فهي التي تضمن استمرار الجماعة البشرية، وبالتالي فإن إعادة إنتاج العنصر البشري هو الأكثر قدسية في ذلك العصر الذي أحاطته المخاطر من كل صوب.واستمرت سيطرة المرأة إلى ما بعد الانتقال إلى المرحلة اللاحقة من تطور المجتمعات البشرية.

ترافق مع استقرار البشر وانتقالهم إلى الإنتاج الزراعي ومرحلة تدجين الحيوانات، وظهور التفكير المجرد والتفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية، تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية وفي قدرة المجتمع على الإنتاج، فلم يعد الإنسان ينتج كفايته بل كان هناك فائض من الإنتاج يدفع البعض لمحاولة الاستغلال. وترافق أيضاً مع نوع من تقسيم العمل بين أفراد المجتمع فبعضهم مهمته حماية الجماعة الإنسانية من الأخطار المحيطة (المحاربون) وهم طبقة من الأقوياء الذين رأوا بأنفسهم التميز عن باقي أفراد المجتمع كون المجتمع لم يكن ليحيا حياة استقرار من دون مجهودهم. ثم هناك الكاهن أو الساحر الذي يستطيع بمجموعة تعاويذه أن "يسيطر" على قوى الطبيعة. وهناك المزارع والراعي ومن يعتني بالبيوت والأطفال ومن يقرر مصير الجماعة. وترافق مع تشكل الجماعة المستقرة تشكل مميزات خاصة للجماعة تختلف عن جماعات أخرى استقرت في مناطق تختلف في طبيعتها وبيئتها.

مرحلة الرق

كما رأينا فإن التطور البشري أخذ منحى بطيئاً جداً في بداياته ولكن هذا المنحى بدأ بالتسارع التدريجي، فبعد أن دخلت المجتمعات مرحلة تقسيم العمل وظهر مفهوم القيادة للجماعات الإنسانية، وتمايزت هذه الجماعات بعضها عن بعض. وترافق مع هذه التحولات رقيّ ذهني وفكري، بحيث تمكن الإنسان من أن ينتج أفكاراً تتعدى التعريف بحياته اليومية إلى التعريف بما يتخيله في ذهنه. وظهرت أول أشكال الدول السياسية التي تضع لنفسها شرائع وسنناً تحدد علاقات البشر داخل حدود الدولة. ومع هذا التحديد بدأت الجماعات الإنسانية الأقوى والأكثر عدداً تحاول السيطرة على الجماعات الإنسانية المتاخمة لها لتضم إلى محيط "الدولة" أراضٍ جديدة. وعند السيطرة على جماعة ما يتم تحويل العاملين فيها إلى عبيد للجماعة المسيطرة. كانت هذه هي أول ظواهر النظام العبودي ونظام الرق، لكن هذا الشكل من السيطرة على جماعات متمايزة لتتحول إلى عبيد لم تكن الشكل الوحيد الذي تشكلت به العبودية. فهناك النمط الآخر المتعلق بتحول أفراد من المجتمع ونظراً لرفضهم بعض السنن والتشريعات التي يفرضها الحاكم إلى عبيد بعد تجريدهم من كل صلاحيات يحملونها.

وبغض النظر عن الأسباب الداعية لتشكل المجتمع العبودي إلا أن له سمات محددة تميزت في ظهور طبقتين أساسيتين في التركيبة الاجتماعية: طبقة الأسياد وطبقة العبيد. وتميز المجتمع بعدم حاجة طبقة الأسياد إلى العمل بل تركت مهمة العمل بكل أشكاله لطبقة العبيد ولشرائح متوسطة مثل التجار والصناع والمهرة. وهذا التفرغ لدى طبقة الأسياد ساهم في تبلور الفكر الفلسفي والفكر العلمي والأدب والفن والمسرح. ويمكن اعتبار الأسطورة الشكل الجنيني الذي تمثلت فيه هذه الأشكال للنشاط الذهني الإنساني. فعند تناول الأسطورة الأسئلة الحساسة في الفلسفة مثل: ما هو أصل الحياة؟ وما المصير؟ وتحاول أن تقدم مجموعة من الإجابات متأثرة بالبيئة المادية المحيطة (كأن يُقال

أن الأصل من نار أو تراب أو هواء أو ماء أو كلّها مجتمعة). وبالتالي فإنها تحاول أن تقدم تفسيراً "علمياً" معرفياً لأصل العالم.

ويمتاز المجتمع اليوناني بأنه المجتمع الذي نشأت به الفلسفة بشكل خاص. وذلك نتيجة لوجود أربعة طبقات هي العبيد والعامة (الزراع والصيادون) والطبقة الوسطى (الصناع والتجار) وطبقة الأغنياء (الأسياد) وهي الطبقة الوحيدة التي يحق لها أن تمتلك عبيداً وكانت تحتقر العمل و"فضيلتها" كما يقول أرسطو هي التأمل والتفكير وهذا التمايز هو الذي ساهم بشكل أساسي بظهور الفلسفة وظهور الفكر السياسي المتطور الذي تميزت به الدول المدينية في المجتمع اليوناني. فعلى الرغم من أن المجتمع اليوناني كان مجتمعاً وليداً إذا ما قورن بالمجتمع الحضاري في بلاد الرافدين أو بالمجتمع الحضاري في وادي النيل، إلا أن هذين المجتمعين (كما المجتمع في فارس والهند) لم ينتجا إلا فكراً أسطورياً وديانات سحرية. أما اليونان فقد أنتج الفلسفة بشقيها: الفكر المثالي متمثلاً بأفكار أرسطو وأفلاطون (رغم كونهما يعبّران عن نمطين مختلفين للمثالية)، والفكر المادي متمثلاً بأفكار ديمقريطس وأبيقور والإيونيين.

الاختلاف الأساسي يتمثل في نمط "دولة المدينة" الذي تميزت به الدول اليونانية عن "الدولة الممتدة" التي كانت سمت الدول في المنطقة الحضارية الممتدة من الهند إلى مصر. ودولة المدينة تمتاز في أن تأثير الشرائح المتوسطة بين طبقة الأسياد وطبقة العبيد تأخذ بعداً مؤثراً على السياسة العامة للدولة وعلى النشاط الذهني المرافق لهذه السياسة. الأسياد في المجتمع اليوناني كانوا يرفضون العمل حتى ولو كان ضرب من التجارة، مما أدى بهم إلى التفرغ التام للمناظرات الذهنية الخالصة التي برزت خلالها الفلسفة. بينما الأسياد في المنطقة العربية كانوا هم التجار وكان مفهوم العمل غير مرتبط بالعبودية، لأن العبودية ترتبط فقط بالعمل الجسدي القاسي بينما التجارة فهي عمل الأسياد.

يرتبط هذا التصوّر عن إنتاج الأفكار بشكل مباشر بوجهة نظر ماركس بقوله: "مهما يكن فالفلاسفة لا يظهرون كالفطريات من الأرض؛ إنهم نتاج زمانهم، وأمتهم، حيث الأكثر ملائمة، والأكثر قيمة والذي يحوي الأحكام المضمرة هو الذي يكون في أفكار الفلاسفة. نفس الروح التي تبني سكك الحديد بأيدي العمال، تبني المنظومات الفلسفية في عقول الفلاسفة. فالفلسفة لا توجد خارج العالم، كما أن الدماغ لا يوجد خارج الإنسان، إن لم يكن موجوداً في معدته. لكن الفلسفة توجد في العالم من خلال الدماغ، حتى قبل أن تقف على أرجلها، بينما هناك جوانب من العمل الإنساني الأخرى موجودة عملياً ولها جذور في الأرض حتى قبل أن تكون موجودة في "العقول".[1]

واستمرت مرحلة العبودية لفترة امتدت منذ الألف الثاني قبل الميلاد إلى القرن الرابع الميلادي حين بدأت أول الدول تنادي بالتحول عنه على الرغم من استمراره بأشكال مختلفة حتى القرن التاسع الميلادي. ويعتبر ماركس أن التحول نحو المجتمع الإقطاعي كان تحولاً ثورياً قادته الديانة المسيحية في أوروبا.

المرحلة الإقطاعية:

ليس من السهل تعريف المرحلة الإقطاعية بسمات عامة مميزة عبر المناطق التي انتشرت بها كما هي الحال مع المرحلة العبودية. لكن على المستوى الاقتصادي يمكن القول أنه كان هناك نمطان عامان لهذه المرحلة: نمط الإقطاع الغربي، ونمط الإنتاج الآسيوي في الشرق. لقد انتبه ماركس إلى

Karl Marx & F. Angles, On Religion, Progress Publisher, 1985, P. 28-29 1

هـذه الحقيقـة وميز بـين النمطين لكنـه ونظـراً لاهتمامـه بـالتطور الاجتمـاعي في أوروبـا فقـد ركـز على الشكل الأول.

تتميز المرحلة الإقطاعية بتلاشي دور الدولة المركزية على صعيد المقاطعات الداخلية، بينما تبقى الشكل الذي يتوافق عليه الإقطاعيين لتمثيلهم خارج إطار الدولة. وتتميز أيضاً بظهور طبقة من مـالكي الأراضـي الكبـار الـذين يتكفلـون بالسـيطرة على مقاطعـاتهم داخـل الدولـة، ويسـيطر أصـحاب الأراضي على الأراضي ومن يعيش عليها. ويتحول كل من يعيش على هذه الأراضي إلى عامل لدى صاحب الأرض. وهـذا يسـتدعي ظهـور الطبقـة المسـيطرة وجـود الطبقـة النقـيض في التركيبـة الطبقيـة للمرحلـة الإقطاعيـة، وهـذه الطبقـة هي طبقـة "الأقنـان"، أو "فلاحـو السـخرة"، وهـذه الطبقـة تعبر عـن مجموعـة الفلاحين الـذين يعملـون في الأرض مقابل حصـة من الإنتـاج الزراعي، فيمـا كان يعـرف في بلادنـا "بنظـام العشـر" أو "نظـام السـدس" أي أن يحصـل الفلاح مقابل عمله في الأرض على عشـر المحصـول أو سـدس المحصول بينما يحصل الإقطاعي على باقي المحصول.

الاختلاف الأساسي في أوروبا عن الوضع في المنطقة العربية أن الأراضي كانت للدولة، والخليفة يمنح حق اسـتغلالها لأمراء المنـاطق المختلفـة وهـم يوزعونهـا بمـا يرونـه مناسـباً. ثـم يوظـف مـن يسـتغل الأرض الفلاحين للعمل فيها ضمن نظام العشر وهكذا. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مفهوم تثبيت ملكيات الأراضـي لـم يـدخل إلى المنطقـة إلا في مرحلـة متـأخرة مـن الحكـم العثمـاني وبـالأخص في القـرن التاسـع عشـر.

تميزت هـذه المرحلـة في أوروبـا بسـيطرة الفكـر المسـيحي على كل منـاحي الحيـاة. ووصـلت سـيطرة الكنيسـة على الممالك والإمارات في أوروبا إلى الحـد الـذي أصـبح فيـه (بابـا) الفـاتيكان هـو مـن يعين الملـوك ويقيلهم. وقد وصفت هذه الرحلة بأنها عصر الظلمات.

لكـن مجموعـة مـن العوامـل المتشـابكة أدت إلى نهايـة سـيطرة الكنيسـة. أول هـذه العوامـل كان فشـل الحمـلات الصـليبية فبعـد أن حـررت الجيـوش العربيـة بيـت المقـدس بقيـادة صـلاح الـدين الأيـوبي حـاول الأوروبيـون إرسـال حملـتين واحـدة إلى فلسـطين والثانيـة إلى مصـر لكنهمـا فشـلتا فشـلاً كبيراً، أدى ذلك إلى زعزعـة سـيطرة الكنيسـة لأنهـا كانـت تـدعى أن هـذه الحـروب هـدفها تحريـر بيـت المقـدس وكانـت تجمـع الضـرائب لتجهيز الجيـوش، ممـا سـاهم في انتشـار الفقـر في المجتمـع. العامـل الثـاني نـتج عـن التصـدع الـداخلي للكنيسـة والـذي تمثل بانفصـال الكنيسـة المسـيحية في بريطانيـا نتيجـة للخلاف بـين هنري الثـامن والبابـا (1532 م)؛ والخـلاف الثـاني في القـرن الخـامس عشـر وتمثـل في حركـة "الاحتجـاج والتصحيح" كما سميت والتي نتج عنها تشكل الكنيسة البروتستنتية (1517 م).

العامل الثالث نتج عن احتكاك الغرب مع العلم العربي الإسلامي من خلال الدولة الأموية في الأندلس، وأدى هذا الاحتكاك بين الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس والحضارة الأوروبية إلى نقل المعرفـة العربيـة إلى أوروبا على الرغم من أن الـذين درسـوا العلـوم العربيـة الإسلامية تنكروا لهذا العلم خوفـاً مـن محـاكم التفتـيش التي كانـت تحـرق وتحـاكم كل مـن تجـد عنـده كتبـاً بلغـة "الكفـر" (اللغـة العربية).

وترافـق مـع انتقـال العلـوم العربيـة الإسـلامية إلى أوروبـا نهضـة علميـة تكللـت بـالثورة العلميـة الكبرى وبالاكتشـافات الجغرافيـة وبانتقـال صـناعة الـورق إلى أوروبـا، ومـن ثـم اختراع الآلـة الطابعـة واختراع المـانيفكتورا[1]. هـذه العوامـل مجتمعـة أدت إلى تغيير بنيـوي حقيقـي في المجتمعـات الأوروبيـة

1 الآلات الميكانيكية البدائية التي اعتمدت على جهد العمال.

فقد ازدهرت الصناعة بشكل كبير، مما دفع بالفلاحين الأقنان إلى ترك الأرض والتوجه إلى المدينة للعمل في المصانع. وأدى هذا إلى تضخم المدن وتشكل طبقة عاملة كبيرة.

خلقت هذه التحولات البيئة المناسبة لنشوء الثورة البورجوازية والتي قادها التجار والصناع وكان وقودها الأساسي العمال في المدن، وانطلقت هذه الثورات في بريطانيا عام 1686 م ثم الثورة الأمريكية عام 1776 م وبعدها الثورة الفرنسية عام 1989م. وقد تكون الثورة الفرنسية أكثر هذه الثورات تأثيراً في العالم لما ترافق معها من محاولات تعميم الفكر الليبرالي على مستوى جماهيري واسع. فحركة "الموسوعيون" في فرنسا في المرحلة التي سبقت الثورة الفرنسية أخذت على عاتقها تبسيط الفكر والمعرفة للعامة والوصول إلى اتفاق حول المفاهيم والمصطلحات بما يدعم النهج الديمقراطي. وقد ضمت حركة الموسوعيين مفكرين من مشارب عدة من الإصلاح الديني إلى الاشتراكية دون أن يجدوا ضيراً في التعامل فيما بينهم لما فيه مصلحة الشعب والدولة الفرنسية. ولنتذكر هنا مقولة فولتير الشهيرة: "قد لا اتفق في شيء مع ما تقوله، ولكن ثق أنني مستعد للمحاربة حتى الموت لأضمن حقك في أن تقول ما تريد."

المرحلة الرأسمالية:

تتميز هذه المرحلة بسيطرة الطبقة البورجوازية الصناعية والتجارية على الحكم، بينما تعبر الطبقة العاملة عن الطبقة النقيض في التركيبة الاجتماعية للمجتمع الرأسمالي. وقد قامت الثورة البورجوازية على أساس رفع مجموعة من الشعارات السياسية المهمة "الحرية، العدالة، المساواة" ولكن الثورات البورجوازية عجزت عن تحقيق هذه الشعارات وتوقفت في تعميمها للحقوق السياسية للأفراد دون أن تكون لهذه المفردات مردوداً اجتماعياً أو اقتصادي.

ولذلك فالمجتمع الرأسمالي مجتمع استغلال طبقي لا يختلف كثيراً عن مجتمعات الاستغلال الطبقي السابقة. فهو لم يقض على التناقضات بين الطبقات بل أقام طبقات جديدة محل القديمة و اوجد ظروفا جديدة للاضطهاد. وما يميز المرحلة الرأسمالية هو في وضوح التناقض الطبقي بين طبقتين طبقة البورجوازية المسيطرة وهي طبقة الأقلية في المجتمعات الرأسمالية، والطبقة العاملة والتي تشكل الغالبية العظمة من المجتمعات الإنسانية.

وتميزت المرحلة الرأسمالية بقدرتها على التحول والتأقلم مع الظروف المحيطة بها. فعلى سبيل المثال تمكنت البورجوازية الغربية، مع التغيرات الكثيرة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتي فرضت نفسها بعد الحرب العالمية الأولى ومع انتصار الثورة الروسية، كان من الضروري لها أن تعطي بعض التنازلات للطبقة العاملة بهدف تجميد التحولات السياسية والحفاظ بالتالي على مواقعها المسيطرة سياسياً. ولذلك كان هناك تعديل في ما تقدمه هذه البرجوازيات للطبقة العاملة من تأمينات صحية وتقاعد وغيرها من الاستحقاقات الاجتماعية التي بدأت بالانتشار في العالم الغربي ولو بشكل محدود قبل الحرب العالمية الثانية ولكن وبشكل واسع جداً بعد الحرب العالمية الثانية. وأتضح مع هذه التغييرات طبيعة البرجوازية المتمثلة في قدرتها على تجديد ذاتها. فهي لا تستطيع أن تستمر بالسيطرة إلا إذا تمكنت بين الحين والآخر من إدخال تغييرات ثورية (نوعاً ما) مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، وهذا ما سيؤثر بالضرورة على العلاقات الاجتماعية برمتها.

ومؤخراً انتقلت السيطرة على المستوى العالمي إلى قوى رأس المال المالي، فلمسنا أنه وبعد انهيار المنظومة الاشتراكية بدأت المجتمعات الأوروبية بالتراجع التدريجي عن السياسات التي انتهجتها خلال الفترة منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى عام 1990م. كما أن منجزات الديمقراطية التي يتغنى بها

الغرب بدأت بالتراجع الشديد في الدول الغربية تحت ذريعة "محاربة الإرهاب" فنجد أن منجزات أكثر من ثلاث قرون معرضة اليوم لأن تتهاوى مع مهب الريح.

لذلك يمكننا أن نؤكد أن الديمقراطية بشكلها الاجتماعي والاقتصادي وانتصارها في العالم هي الضمان الوحيد للبشرية لتتمكن من الخروج من حالة البربرية المفروضة عليها اليوم. فما يولد حالات الكراهية والحقد والصدام هو الشعور الذي ينتاب شعوب العالم عندما ترى وتلمس الفارق في مستوى المعيشة بينها وبين الدول المتقدمة وعندما يفرض عليها مفاهيم المجتمع المدني التي لا تخلصهم من قيودهم بل أنها تزيد من شعورهم بالاغتراب.

فالمجتمع المدني ودولة المؤسسات بشكلها البرجوازي وشعار "الجميع سواسية أمام القانون" إنما هي الرداء الذي تريد الديمقراطية الليبرالية أن تلبسه عليها تخفي ورائه بشاعة صورتها. فعلى الرغم من زعم مجتمعات الديمقراطية الليبرالية أنها تحقق المكاسب الاقتصادية والاجتماعية لكل من يجهد نفسه ويعمل من أجل الوصول إلى إمكانيات اقتصادية تؤهله للحصول على هذه المكاسب، وهي تبرر موقفها هذا بالقول بأنه من غير المنطقي أن يحصل أي كان على ما لم يعمل مقابله. والحجة المقدمة هنا حجة واهية جداً فمن المعروف أن من يحصل على الإرباح الأكبر في مجتمع كهذا هو من يسحب اللقمة من أفواه الجياع حول العالم.

إن مضار هذه المجتمعات ونواقصها واضحة لكل عاقل وأي مطلع ولو بشكل سطحي على حقائق الأرقام التي تقدمها الوكالات الدولية عن الأوضاع في أفريقيا وأمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية عن مقدار الجوع والعوز والمرض في هذه المناطق بالإضافة إلى البطالة العالية والمتزايدة في الدول الصناعية يدرك مدى فشل المجتمع المدني في تحقيق أي من حقوق الإنسان التي تنادي مؤسساته بها. وعلى الرغم من أن المجتمع المدني هو بالتأكيد حالة متقدمة على حالة المجتمع في ظل التشرذم الإقطاعي الذي كان يسود المجتمع البشري قبله، إلا أنه وبلا ريب لم يستطع أن يحقق حتى شعاراته بالعدالة والحرية والمساواة.

فإن كانت ثنائية "السيد-العبد" التي ميزت المراحل ما قبل المجتمع المدني قد زالت، فإن المجتمع المدني بتبنيه دولة القانون، حوّل هذه الثنائية إلى ثنائية غير مباشرة بين "العامل أو الموظف" "ورب العمل" من خلال الجهاز القانوني والمؤسسي. فالقانون وإن ظهر منصفاً فإنه في نهاية المطاف يخدم "رب العمل". وعند دراسة الوضع الذي آل إليه المجتمع البشري في ظل المرحلة المتقدمة من تطبيق المجتمع المدني في الدول الرأسمالية المتقدمة نجد الإخفاقات التالية:

أولاً: حالة الاغتراب ما زال "العامل" أو "الموظف" بشكل خاص والمواطن1 بشكل عام يعيش في حالة اغتراب في ظل التركيبة الاجتماعية الاقتصادية القائمة، بل أن حالة الاغتراب هذه قد تعمقت. وتنتج حالة الاغتراب هذه من جملة من العوامل أهمها أن العامل أو الموظف يكون ملزماً من خلال دخوله إلى سوق العمل للخضوع إلى قانون العرض والطلب، وبالتالي فهو يتحول بهذه العملية من كونه إنساناً إلى كونه سلعة عمل يبيع قوة عمله لرب العمل (سواءً كان رب العمل فرداً أو مؤسسةً أو جهاز دولة). وعند انخراطه في آلية الإنتاج وتحديد موقعه من عملية الإنتاج ذاتها (بمفهومها العام)، يتحول مع الوقت إلى جزء من أداة الإنتاج ذاتها وهذه هي المرحلة الثانية من الشعور بالاغتراب. وبتراكمية تأثير

---

1 يجب أن أنوه هنا أن حالة المواطنة لم تصلها الكثير من شعوب العالم كما هي الحال في معظم بلداننا العربيـــة للأســف، فالإنسان العربي ما زال يعتبر جزءاً من رعية بلد ما، لا مواطن لتلك البلد والفارق كبير بين المــواطنين والرعايــا. لكــن التحليل أعلاه يحلل المجتمعات التي وصلت إلى المجتمع المدني لا تلك التي تحاول الوصول إليه.

حالة الاغتراب عند الأفراد في المجتمع تتحول من كونها ظاهرة فردية للعامل الفرد إلى ظاهرة اجتماعية يشترك فيها السواد الأعظم من القوى البشرية داخل المجتمع المدني. (أنظر بهذا الصدد التحليل الرائع في مقالة ماركس "العمل المتغرب" في مجموعة المخطوطات الفلسفية والاقتصادية لعام 1844)

ثانياً: تفكك الروابط الاجتماعية نتيجة لانعدام الثقة بالترابط الاجتماعي ونتيجة لتعمق ظاهرة الاغتراب الاجتماعي نفسها التي يعيشها المجتمع تتفكك الروابط الاجتماعية. ومع هذا التفكك تصبح المدينة متشكلة من مجموعات من الوحدات السكنية المتجاورة المتراصة لكنها تعيش حالة عزلة داخلية عن بعضها البعض. ومن خلال المحاولات الناجحة نسبياً للدولة الحديثة لتفكيك دولة الرفاه التي تمكن العمال من تحقيقها خلال مرحلة الحرب الباردة والمحاولات القائمة والمستمرة لتفكيك النقابات العمالية والمهنية، تتضاءل الفرص لتوفر هياكل اجتماعية قادرة على كسر حاجز العزلة. ويتحول الأفراد بالتالي إلى مستقبلين يتلقون ما تبثه أجهزة الأعلام المختلفة والمسيطر عليها من قبل الفئة المسيطرة اجتماعياً وهي اليوم الرأسمال المالي. وضمن هذه المعادلة يصبح الاتصال الاجتماعي الممكن للأفراد ينبع من مصدرين هما وسائل الإعلام المسيطر عليها وموقعة في العملية الإنتاجية. وهذا هو بالضبط أبشع شكل ممكن للاستلاب الإنساني، أي عندما تصبح علاقة الإنسان الاجتماعية هي نفسها علاقته الاغترابية.

ثالثاً: غياب العدالة الاجتماعية، حيث لا يزال المجتمع المدني في غالبيته، يعاني من الفقر والظلم الاجتماعي فالفوارق الاجتماعية بين الطبقات تزداد وتتعمق، ويتحول الكثير من الناس إلى حالة من البؤس الشديد في ظل عدم توفر فرص عمل وارتفاع الأسعار والأزمات الاقتصادية المتلاحقة التي تسيطر على مجريات التطورات الاجتماعية في العقود الماضية.

رابعاً: استمرار النزاعات والنعرات والصراعات: فما زال المجتمع المدني يتميز بالتطاحن بين مجتمع وآخر، فما زالت الحروب سمة أساسية من سمات المجتمعات المدنية، وما زالت النعرات موجودة، فإن كانت النعرات الإقطاعية قد زالت (أو بطريقها إلى الزوال) فإن النعرات القومية والعرقية والدينية ما زالت قائمة تطحن البشرية بحروبها التي تذكي نارها وتحركها في أكثر الأحيان القوى البرجوازية المتنفذة في المجتمع المدني.

المرحلة الاشتراكية:

الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية هو انتقال تدريجي خطوته الأولى تحول السيطرة الطبقية سياسياً، وأركز هنا على كلمة سياسياً، إلى يد الطبقة العاملة بحيث تستطيع أن تستفيد "من سيادتها السياسية لكي تنتزع بالتدريج من البورجوازية كامل رأس المال وتركز جميع أدوات الإنتاج في يد الدولة [المتحولة]، إي في يد البروليتاريا المنظمة بوصفها طبقة سائدة، ولكي تزيد القوى المنتجة بأسرع وقت ممكن" (اقتباس من البيان الشيوعي). أي أن الانتقال كما يراه ماركس هو انتقال تدريجي تكون خلاله الطبقة العاملة هي الطبقة السائدة اجتماعياً وبوجود الطبقة البورجوازية التي يتم انتزاع رأس المال منها بالتدريج. والثورة هنا تكمن في تحول السلطة من سلطة البورجوازية إلى سلطة الطبقة العاملة.

في البيان الشيوعي ارتأى ماركس أن يقترح برنامج النقاط العشرة التي يمكن أن تطبق فقط في الدول المتقدمة في ذلك الوقت: 1) تأميم الأرض والملكية العقارية وكل استئجار هدفه المصلحة العامة 2) فرض ضريبة دخل تصاعدية 3) إلغاء حق التوريث 4) مصادرة أملاك كل من هاجر أو ثار على الدولة العمالية 5) تأميم البنوك 6) تأميم وسائل المواصلات والاتصالات 7) توسيع ملكية الدولة للمصانع وأدوات الإنتاج 8) مساواة كل العمال 9) توحيد الصناعة مع الزراعة لمحو الفوارق تدريجياً

بين المدينة والقرية 10) التعليم المجاني لكل الأطفال. على الرغم من أن هذا البرنامج عمره الآن أكثر من 150 عاماً إلا أن النقاط التي لم تطبق منه ما زالت تصلح لأن تكون ركائز لبرنامج معاصر.

من البرنامج المطروح أعلاه نتلمس أن عملية تأميم الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هي عملية طولية المدى وتدريجية بالنسبة لماركس. بحيث يتم مع استلام الطبقة العاملة للحكم تأميم شبكات الموصلات ووسائل النقل العام وشبكات الاتصالات والكهرباء والبنية التحتية إضافة إلى تأميم البنوك والملكية العقارية. أما تأميم الصناعة فلا يتم بنفس الطريقة بل عن طريق خلق منافسة حقيقية وضمن آليات السوق، أي ضمن آليات نمط الإنتاج الرأسمالي، بين المصانع الرأسمالية التي ستستمر بالعمل وبين المصانع التي ستنشئها الدولة لمنافسة تلك المصانع. أي أن تقوم الدولة العمالية بإنشاء مصانع حكومية منافسة للقطاع الخاص بحسب آليات السوق في العرض والطلب.

وهذه الخطوة ضرورية لنجاح الانتقال إلى نمط الإنتاج الاشتراكي والذي يحتاج إلى عاملين مهمين هما 1) عالمية النظام: أي أن تنتقل جميع دول العالم إلى هذا النظام الجديد أو أن يكون هو النظام المهيمن عالمياً على الأقل؛ و2) الوفرة: ولكي يتحقق عامل الوفرة يجب حسب كلمات ماركس أن "تزيد القوى المنتجة بأسرع وقت ممكن" وهذا يستلزم بقاء شكل القوى المنتجة المتطورة المتوفرة بالمجتمع إلى أن تتمكن القوى الأكثر تطوراً والتي تنشئها الدولة العمالية من توفير هذا العامل. أي يجب أن يصل الإنتاج الصناعي إلى مرحلة متطورة جداً تصبح معه إمكانية استغلال المصادر وتوزيعها على آليات الإنتاج سهلة وذات مردود اقتصادي مرتفع يؤدي إلى وصول المجتمع المنتج إلى مرحلة من الرخاء الاقتصادي المناسبة للتحول إلى نمط الإنتاج الاشتراكي.

أما عن الطريقة التي يمكن خلالها معالجة الاضطهاد والاستغلال للعمال من قبل أصحاب المصانع الخاصة خلال المرحلة الانتقالية هذه فهذا يتم عن طريق التحولات التي تقوم بها الدولة العمالية على القوانين والتشريعات بحيث تحولها من قوانين وتشريعات تخدم مصالح الطبقة البورجوازية إلى قوانين وتشريعات تخدم مصالح الطبقة العاملة. وبالتالي يتم إرساء أنظمة وقوانين تحافظ على حقوق العمال في المصانع الخاصة لتتناسب مع حقوقهم في المصانع الحكومية. ثانياً من خلال الضريبة التصاعدية على الدخول والتي ستضمن أن لا يتمكن صاحب المصنع من مراكمة رأس مال يمكن أن يساعد على إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي مرة أخرى.

ولكن الدولة العمالية لكي تتمكن من المحافظة على نفسها يجب عليها أن تتبنى المجتمع الإنساني والذي يمكن لشرائح واسعة اجتماعياً خلال المرحلة الحالية أن تدعم رفع هذا الشعار، وعلى الأخص في ظل التعارض الذي بدأ يظهر بوضوح بين البورجوازية الصناعية ورأس المال المالي. وتضم هذه الشرائح أيضاً مؤيدي المحافظة على البيئة والليبراليين الكلاسيكيين، والطبقات المتوسطة. ويمكننا إذن أن نتخيل عالماً خالياً من الصدام، إذا ما تمكنت الإنسانية من التحول عن المجتمع المدني إلى مجتمع أكثر إنسانية يتميز بتطبيق النقاط العامة التالية:

أولاً: ضمان تطبيق الديمقراطية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي التحقق من إنجاز المهمة التي ادعت الديمقراطية الليبرالية أنها أنجزتها بتطبيقها المجتمع المدني.

ثانياً: السعي نحو إلغاء ثنائية "العامل – رب العمل"، وذلك من خلال خلق آليات عمل اجتماعية يشعر فيها العامل بأنه ليس جزءاً من أداة الإنتاج بل جزءاً من المجتمع الذي يحرك أدوات الإنتاج، ويخلق بالتالي جواً من التنافس بين المؤسسات الاجتماعية للإنتاج والمؤسسات الخاصة المملوكة لأرباب العمل، إلى أن تفرض آليات التطور الاقتصادي أسباب زوال المؤسسات الخاصة.

ثالثاً: الوصول إلى علاقات فوق قومية ودينية بين المجموعات البشرية. بما أن الإنسان هو محور اهتمام المجتمع الإنساني فأن يكون هذا الإنسان منتمياً إلى دين معين أو قومية ما أو عرق ما،

تصبح غير مهمة. لأن السيطرة لا تتم هنا بين فريق قومي على آخر أو دين على آخر بل تصبح العلاقات فوق قومية وفوق دينية تربط الجنس البشري عبر المفاهيم الإنسانية الأكثر رقياً والتي تشمل احترام التمايزات الحضارية والثقافية بين الحضارات الإنسانية المختلفة.

رابعاً: زوال أسباب الحروب والصراعات. بما أن هذه المفاهيم الإنسانية هي التي تحكم تطور المجتمع الإنساني فمن البديهي زوال أسباب الحروب والصراعات.

خامساً: نهاية الاغتراب. ضمن هذه الآلية الجديدة للعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع البشري يلغى الاغتراب الذي كان يحكم حياة الأفراد في ظل المجتمع المدني، ويقوم المجتمع الإنساني بإتمام المرحلة التي لم ينجزها المجتمع المدني من تحقيق الحرية والعدالة والمساواة بين أفراد المجتمع.

وفي حال انتقال المجتمع من حالته المدنية إلى حالته الإنسانية تبدأ ملامح الالتقاء بين البشر بكل ثقافاتهم وحضاراتهم تسود فوق الصراعات الظاهرة وينتج عن هذا التفوقّ لنقاط الالتقاء تكوّن جسم حضاري يمكن تسميته "بالحضارة الإنسانية". وبما أن المجتمع الإنساني لا يعطي الأفضلية لحضارة ما فوق الحضارات الأخرى – كما تحاول قوله الإمبريالية وأبواقها فإن الثقافات الإنسانية والاهتمامات التراثية والتمايزات بين الشعوب المختلفة تبقى قائمة ولكن في حالة حوار وانسجام لا حالة صدام وصراع.

المرحلة الشيوعية:

يختلف المجتمع الشيوعي عن المجتمع الطبقي أياً كان في أن الثاني يحاول الفصل بين العمل الفكري والعمل الجسدي، بينما الأول يمتاز بالقضاء على تقسيم العمل، ولذلك "يزول التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، ويصبح العمل، لا وسيلة للعيش وحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً".1 وعندها فقط يستطيع الإنسان أن يكون صياداً في الصباح وعاملاً في المساء.

بهذا الوصف يقدم لنا ماركس المجتمع الشيوعي دون أن يحدد سماته الاقتصادية أو سماته الفعلية، فهو يقول لنا أن هذا المجتمع لم يتحقق على أرض الواقع بعد، ولا يمكن تقديم تصور تفصيلي عن شيء لم تتضح معالمه. ولكن النقاط الأساسية التي يقرها ماركس عن هذا المجتمع تتمثل في: اضمحلال الدولة وحلول مؤسسات التسيير الذاتي الاجتماعية مكانها. زوال الطبقات وتحول المجتمع إلى طبقة اجتماعية عاملة واحدة. زوال الاختلاف بين العمل الذهني والعمل الجسدي. ويميز بين الحالة الاقتصادية في المجتمع الاشتراكي والحالة الاقتصادية في المجتمع الشيوعي على النحو التالي: في الاشتراكية تكون المعادلة: "من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله" بينما في المجتمع الشيوعي فتكون المعادلة: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته"، أي أن العمل يتحول ليكون ضرورة للحياة لا وسيلة عيش.

مفهوما الإيديولوجية العلمية والحتمية التاريخية

يركّز النقد الأكثر حدة لأفكار ماركس على مفهومي إيديولوجية الطبقة العاملة والحتمية التاريخية. وقد اعتمد هذا النقد، بصورة أساسية، على التفسير الشائع لأفكار ماركس، والذي يعلن

1 كارل ماركس وفردريك أنجلس، المنتخبات، مجلد 3، ج1، دار التقدم، موسكو، 1981، ص 16.

أن الماركسية إيديولوجية الطبقة العاملة في مواجهة إيديولوجية جميع الطبقات الأخرى، والحتمية التاريخية هي، حسب أبسط التعريفات، أن المجتمع مهما حدث به من تطورات سيؤدي تطوره إلى تبني المجتمع الاشتراكي ومن ثم الشيوعي.

لكن ماركس نفسه لم يدّع يوماً تبنّيه لـ "الإيديولوجية العلمية" كما يدّعي آلتوسير، كما أنه لم يدّع أن أفكاره هي إيديولوجية الطبقة العاملة كما تم تفسيرها من قبل المدرسة السوفيتية. فماركس، على النقيض تماماً، حاول بشكل متواصل أن يوضح أن على الطبقة العاملة أن تتبنى التفكير العلمي في بناء العالم الجديد.

الإيديولوجية، أي إيديولوجية، حسب تعريف ماركس، تعبير عن نمط من تعمية الوعي وإسدال ستائر من الضباب على الحقيقة. الإيديولوجية نوع من الوعي لكنها وعي زائف. ولذلك فهي نقيض للواقع. وبما أن للواقع تاريخاً فكان ضرورياً للإيديولوجية، كي تصل إلى هدفها في تعمية الواقع، إما أن تفسر التاريخ بشكل خاطئ وإما أن تغض النظر عن دراسته، مما يؤدي إلى القول بأن البشر اصطنعوا "باستمرار، وحتى الوقت الحاضر، تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوا. لقد نظّموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم. فلنحررهم، إذن، من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحتها"1.

فهدف ماركس المعلن، إذن، تحرير البشر من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية. فإن كان ذلك هو الحال، فكيف يمكن له أن يقول بتبني الطبقة العاملة نمطاً جديداً من التعمية والوعي الزائف؟

قد يقول بعضهم إن الإيديولوجية ما هي إلا مجموعة الأفكار التي تقوم على شكل نسق يجمع خلاله مفاهيم حول الأخلاق، الدين، السياسة، ...الخ، ضمن مفهوم تاريخي معين (وأحياناً من دون هذا الفهم). أقول إن هذا النسق حتى لو كان تاريخياً سيكون أيضاً نوعاً من الوعي الزائف، خصوصاً إن كان النسق الفكري يتعاطى بفهم هيغلي مع البنى الفوقية من دون أن ينظر إلى ما يؤثر فعلاً على هذه البنى. فإن لم تكن هذه هي الحال، فهل يمكن اعتبار نوع الإيديولوجية التي تتعامل مع البنى الفوقية انطلاقاً مما يحدث في العالم الموضوعي على أنها ليست وعياً زائفاً؟

للإجابة عن هذا السؤال علينا ابتداءً أن نسأل عن أي إيديولوجية يجري الحديث، وبالتالي أن نعاين طبيعة هذه الإيديولوجية، لرؤية ما إذا كانت تنظر إلى علاقة البُنى الفوقية بالعالم الموضوعي فقط لكي تنتقي منه الأغراض التي تخدم مصالحها الإيديولوجية. فإن كانت فعلاً تتعامل بموضوعية مع طبيعة هذه العلاقة، فإنني أقول إن كان هناك أي احتمال لوجود مثل هذه الإيديولوجية التي لا تحجب أجزاء من علاقة البنى الفوقية بالعالم الموضوعي، وتتعامل مع الحقائق باستخدام مقاربة علمية، فإن مثل هذه الإيديولوجية يمكن أن لا تكون وعياً زائفاً. ولكن إذا افترضنا كل ذلك فإن النسق الذي نعاينه لا يعد نوعاً من الإيديولوجية بل يشبه أن يكون نوعاً من العلم.

لم يصف ماركس أي نوع من الإيديولوجية على أنها "إيديولوجية علمية"، فهذا المفهوم يحمل، من وجهة نظره، تناقضاً، لأن الإيديولوجية، كما يصفها، تقلب الحقائق من أعلى إلى أسفل، بينما العلم يحمل معرفة حقيقية عن العالم الموضوعي، "حيث ينقطع التخمين في الحياة الواقعية، يبدأ،

1 الإيديولوجية الألمانية، مرجع سابق، المقدمة ص 9.

إذن، العلم الواقعي الإيجابي، يبدأ تحليل النشاط العلمي، تحليل عملية التطور العملي للبشر. إن العبارات الجوفاء عن الوعي تنقطع، ويجب أن تحلّ معرفة واقعية مكانها".

فالإيديولوجية، إذن، بالنسبة إلى ماركس هي أيضاً نقيض العلم. "وللعلم شقان" والتعامل معهما ينطلق من فهم تاريخهما وفهم جدلية العلاقة بينهما. وبالتالي فالتاريخ يدرس تاريخ البشر وتاريخ العلوم الطبيعية. فموضوعا العلم هما البشر والعلوم الطبيعية. فإن كان تطور العلوم الطبيعية قد احتكم، إلى حد كبير، بموضوعية، فإن دراسة تاريخ وتطور المجتمع البشري لم تلتزم بذات الموضوعية. فكما يقول ماركس في "الإيديولوجية الألمانية" إن الفلاسفة حتى ذلك الوقت كانوا مهتمين بدراسة تاريخ الأفكار والمعتقدات ومهملين النشاط الإنساني، والمهم فعلاً هو دراسة تاريخ النشاط الإنساني والتطور الاجتماعي. "فالأخلاق، والدين، والميتافيزيقا، وكل البقية الباقية من الإيديولوجية، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي. فهي لا تملك تاريخاً، وليس لها أي تطور، لكن البشر الذين يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية، هم الذين، إلى جانب وجودهم الفعلي، يطوّرون أفكارهم ومنتجات فكرهم على السواء".

فإن كان العلم بشقه الذي يتعامل مع الطبيعة قد تأسس، فإنّ ماركس أراد أن يؤسس شق العلم الذي يستطيع أن يتعامل مع النشاطات الإنسانية مثل التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويجب أن يتضمن هذا العلم آليات تطوره الذاتي، بحيث يكون قادراً، تماماً، كما في العلم الطبيعي، أن يعدل نظرياته عندما تلزم المعرفة المستقاة من العالم الحقيقي هذا التعديل. ويصل ذلك إلى الاستغناء التام، وفي بعض الحالات، عن نظرية ما، وحتى إن كانت هذه النظرية هي "الماركسية التقليدية" بعينها. أستطيع أن ادّعي أن ماركس يقبل هذه المجادلة لأنه لم يفكر أبداً بنظريته على أنها خالدة، كما في الدين أو الدوغما.

فبعد أن نشر ماركس كتابه الأول في رأس المال بعث إليه أحد قادة الحركة العمالية في روسيا القيصرية برسالة يقول فيها إن الكتاب كان ذا أهمية قصوى بالنسبة إلى حركته لكنه لا يعتقد أن ما ورد فيه من تحليل ينطبق على الوضع في روسيا. فأجابه ماركس أن ملاحظته صحيحة تماماً، فرأس المال يعالج التطور الرأسمالي في صورته الأكثر وضوحاً في بريطانيا. ويجب أن يعالج العمال الروس التطور الاجتماعي عندهم بحسب ما يرونه من مقدمات في مجتمعهم. لذلك نجد أن ماركس قد شبّه عمله بعمل الفيزيائي فقال: "إن عالم الفيزياء إما أن يدرس الظاهرات الطبيعية حيثما تقع في أكثر الأشكال نموذجية وأكثرها خلوّاً من المؤثرات المشوشة، أو أن يقوم، حيثما أمكن، بإجراء التجارب في شروط تؤمن حدوث الظاهرات بصورة لا تشوبها شائبة. إن عليّ في هذا المؤلف (رأس المال) دراسة نمط الإنتاج الرأسمالي وعلاقات الإنتاج والتبادل المطابقة له".

لكن على رغم التشابه في عمل العالم بين عالم الطبيعيات وعالم التطور البشري، فإن ماركس يفرّق تماماً بين طبيعة كل من الموضوعين والتشابكات التي تبرز عند التعامل مع العلوم الإنسانية. ففي موقع آخر من رأس المال عندما يصف طبيعة السلعة يقول: "بيد أن الضوء، في فعل الرؤية، يسقط فعلياً من شيء إلى شيء آخر، من الجسم الخارجي إلى العين، إنها علاقة فيزيائية بين شيئين فيزيائيين. أما مع السلع فالأمر يختلف. فوجود منتجات العمل بشكل سلع، وعلاقة القيمة بين هذه المنتجات التي تجعل منها سلعاً، لا صلة لها البتّة بالخصائص الطبيعية للسلعة ولا بالعلاقات المادية الناشئة عن هذه الخصائص، فهي، هنا، ليست سوى علاقات اجتماعية محددة بين البشر تتخذ، في نظرهم، شكلاً خيالياً بصورة علاقة بين الأشياء".

إن علم تطور النشاط الاجتماعي يعتمد على المقدمات المرتبطة بالمشاهدات والحقائق الواردة

في المادة التاريخية المتوفرة، ومرتبطة بصورة أساسية بالإنسان كجزء من الطبيعة ونشاطاته المرتبطة بالإنتاج. لذلك يجب لهذا العلم أن يدرس البناء الاجتماعي الإنساني الذي يتبنى في حلقة تطوره أنماطاً معينة من الإنتاج، والتي تتغير تبعاً لضرورات الطبيعة الإنسانية. ولكل نمط من أنماط الإنتاج مجموعة من القوانين المرافقة. ولاكتشاف هذه القوانين يجب أن ندرس العلاقات الداخلية للفاعلية الإنسانية في البناء الاجتماعي داخل نمط الإنتاج المنوي دراسته.

ولذلك، فإن الصعوبات تظهر عندما نحاول التعامل مع المقدمات التاريخية أو كما يضعها هو "وعلى العكس" فإن الصعوبة لا تبدأ إلا حين يباشر في دراسة هذه المادة (التاريخية) وتصنيفها سواء كان المقصود عصر مضى وانقضى أم الزمان الحاضر، وفي تحليلها بصورة واقعية.

إذن ليس هناك شيء مطلق في دراسة التاريخ وفي دراسة العلوم الإنسانية، وبالتالي فإن مفهوم "الحتمية التاريخية" يصبح ذا معنى مختلف عن المعنى المتداول. فماركس عندما وضع الشيوعية لم يفكر بها على أنها نظام ميتافيزيقي: "ليست الشيوعية بالنسبة إلينا أوضاعاً ينبغي إقامتها مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه. إننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الأوضاع القائمة حالياً. وإن شروط هذه الحركة، يجب أن تقرر هي نفسها وفقاً للواقع المادي، لتنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الحاضر".

إذن إن لم تكن المقدمات، ولأي سبب من الأسباب، هي ذاتها التي عرفها ماركس فإن النتيجة التي استنبطها ماركس لن تكون نفسها. وقد أشارت إلى ذلك روزا لوكسومبورغ القائدة العمالية لثورة 1919 في ألمانيا (أي قبل سيطرة المدرسة السوفيتية على الفكر الماركسي) حين قالت إن مصير البشرية أمام احتمالين: فإما الاشتراكية وإما البربرية. وتدل ملاحظتها هذه على أن الفهم غير المدرسي للماركسية يضع التحول إلى المجتمع الاشتراكي، فالشيوعي في موضع احتمالي وليس حتمياً، بغض النظر إذا قبلنا الاحتمالين اللذين اقترحتهما أو لم نقبل، إذ أن صيغة الاحتمالات تفيد رفض "الحتمية" كصيغة دوغمائية تبتعد عن الفهم العلمي.

مفاهيم الثقافة والحضارة:

مساحات الافتراق والالتقاء

سالم ساري

مقدمة

تسير المجتمعات الإنسانية بسرعة وعمق نحو الاختلاف في البناء والتنظيم والتباين في الاتجاهات والتوجهات والتمايز في الإنجازات والإسهامات. وتستدعي هذه الحقائق المجتمعية من محللي الدراسات الثقافية الحضارية المقارنة أن يطوروا وعياً بها. وذلك بتحديد مفاهيمهم المركزية وتأطيرها، وتأكيد صلتها المتجددة للإنسان والمجتمع المعاصر.

وينبغي أن لا يتجه مثل هذا التحديد نحو الاكتفاء بتقديم تعريفات أو تصنيفات مجردة Abstract، تثبت دائماً عدم اكتمالها العملي في التجليات والتجسيدات الفعلية للثقافة والحضارة في المجتمعات المعاصرة. كما ينبغي أن لا تنتهي المحاولة النظرية والبحثية معاً، بفصل تعسفي بين جزئيات الكلّ الواحد، أو بتلوين متنافر لوجهي العملة الواحدة.

الهدف في هذا الفصل التقديمي هو تحديد مجموعة من نقاط الافتراق والالتقاء بين الثقافة والحضارة ،كوحدات تحليلية كبرى، بعزل جملة من الصفات النوعية لكل مفهوم، وتناولها كما لو كانت منفصلة عن الوحدة الكلية، ثم ربطها بها تحليلياً.

وينبغي التأكيد أن هذه الفروق التحليلية بين الثقافة والحضارة، ليست فروقاً نهائية أو قطعية مطلقة، بقدر ما هي حالات علائقية متبادلة كتلك التي يمكن الوقوف عليها في جدلية الاختلاف والوحدة، جدلية الانفصال والاتصال، في كل من مفاهيم الذاتي والموضوعي، الرمزي والواقعي، الخاص والعام، المحلي والعالمي ، النسبي والمطلق، الساكن والمتحرك.

أولاً- ذاتية الثقافة وموضوعية الحضارة:

أول هذه الفروق أن الثقافة Culture تتصل بالمجالات الفكرية والمثالية للنشاطات الإنسانية والإنتاجات المجتمعية. بينما تتصل الحضارة Civilization بالمظاهر والتجسيدات المادية الملموسة، كما تمتد لتتصل إلى القيم الإنسانية الراقية.

تشتمل الثقافة، كنسق كلي معقّد متداخل الأجزاء والوظائف، على مجموعة مترابطة من المعتقدات، والأيديولوجيات، المعارف والخبرات، الآداب والفنون، السنن والأعراف، النظم والتنظيمات، القوانين والأخلاقيات، العادات والتقاليد والشعبيات في مجتمع معين. وهذه جميعاً تشكل مركبات مجتمعية **ذاتية** Subjective قيمية معيارية.

أما الحضارة فتشتمل على مناهج العلوم ونتائجها، النظم العلمية والتطبيقات العملية، الاكتشافات والابتكارات والاختراعات، الآلات والأدوات والتقنيات، التي تشكل جميعاً إنجازات متماسكة وإسهامات عالمية **موضوعية** Objective. **الثقافة طريقة حياة المجتمع الخاصة Way of life أسلوبه وطابعه النوعي المميز Quality Style وهويته الاجتماعية Social Identity المتفردة:** ترسم لأفرادها أنماطاً للحياة، طرقاً للتفكير والتصورات، وتحدد لهم قنوات للسلوك والتفاعلات، وتسير بهم نحو نماذج من الاتجاهات والتوجهات.

والثقافة المجتمعية هي التي تصيغ شخصيات أفرادها، تطبعها بطابعها، وتكسبها ملامحها وسماتها المميزة. وذلك لأن الشخصيات الفردية لا تولد ولادة وإنما تصنع صناعة ثقافية منمطة. تقوم فيها الثقافة بقولبة المنتمين إليها، وتوجيه سلوكهم من خلال اكتسابهم لنفس طرق التفكير والتصرف والتفاعل. وتشكلهم عقلياً ونفسياً وحتى جسمياً (من خلال التماهيات الجسدية كتعبيرات الوجه، أسلوب الجلوس والمشي والأكل والنوم والمواقف). كما تشكلهم على صعيد الذوق والتفضيلات،

والنظرة إلى الذات والوجود.

ولا تقوم الثقافة بهذه الوظيفة الأساسية بصورة آلية تلقائية منعزلة. وإنما عبر عملية التنشئة الاجتماعية Socialization: باعتبارها عملية حيوية مستمرة مصيرية في حياة أي مجتمع يكتسب فيها الأفراد ويتعلمون تعاليم ثقافتهم وتأكيداتها عبر المؤسسات العائلية والقرابية، التربوية والتعليمية، الدينية والإعلامية (العائلة، المدرسة، الجامعة، المسجد، الكنيسة، الدولة، وسائل الاتصال الجماهيري والتفاعل المباشر).

إن الوعي الجمعي Collective Consciousness بالثقافة هو الذي يجعل منها حقيقة مجتمعية: الوعي بالتاريخ والجذور، بالمكان والزمان، بالدين، باللغة، بالوقع المعاش، بالطموحات والتحديات، وبالمصير السياسي والاجتماعي. وبدون هذا الوعي الثقافي تبقى مسألة الانتماء **والهوية الثقافية** Cultural Identity مسألة عائمة.

فنحن عندما نتحدث عن ثقافة عربية، يابانية، إفريقية ... الخ، فإننا نتحدث بالضبط عن ذلك الوعي الثقافي الجمعي بالهوية الثقافية الخاصة المتبلورة الحاضرة دوماً في خلفية الأفراد والموجهة لهم فكراً وسلوكاً.

ولا تتساوى الثقافة والحضارة في هذه الأهمية الحاسمة لوجود أي مجتمع واستمراره: الثقافة متطلب مسبق Prerequisite لوجود أي مجتمع. أما الحضارة فليست إلا متطلب إضافياً لاستمراره متفوقاً.

ويمكنْ تاريخياً، ملاحظة أنه ليس هناك مجتمعات دون ثقافة، ولكن هناك مجتمعات كثيرة ما زالت دون حضارة. إذ يمكن للمجتمعات أن تبقى وتستمر دون حضارة ولكنها لا تستطيع أن توجد، على الإطلاق، دون ثقافة. ترث المجتمعات ثقافتها وتورثها إرثاً اجتماعياً خالصاً، ولكن قليلاً منها فقط يستطيع أن ينتج حضارة بكفاءة وفاعلية وتميز.

ثانياً- **رمزية الثقافة وو اقعية الحضارة:**

الثقافة **منظومة رمزية** Symbolic System هائلة. مفاتيحها المعاني والدلالات الرمزية الثقافية أيضاً، موضوع الثقافة هو الرموز Symbols التي تضمّنها لجميع أوجه الحياة في مجتمع معين وعلى مستويات متفاوتة: الإنسان، الله، الطبيعة والكون، والعالم الخارجي. وهدف الثقافة، المعلن والخفي، هو تحقيق نضج العقل الإنساني، وإنسانية الإنسان.

تحيط كل ثقافة القضايا الكبرى في حياة الإنسان والمجتمع بأسئلة ورموز كبرى حول الإنسان بنظرته إلى نفسه وعلاقته بأخيه الإنسان داخل مجتمعه وخارجه: نظرة "الذات" لذاتها وعلاقتها "بالآخر"، موقع الإنسان في العالم وحجمه بين الأشياء جميعاً.

وأسئلة ورموز أخرى تدور حول الله: قصة الخلق والوجود والضمير، مدى التفرد وحدود القدرة، ومكان العقل فيها.

وحول الطبيعة: المقدس والمدنس فيها، ومدى توجيه الإنسان على الاحترام والانسجام والتعايش معها أو الدخول في حرب معها وإخضاعها والتحكم فيها.

وحول العالم الخارجي: مدى الضيق والشمولية في رؤية حدوده وامتداداته والانفتاح أو الانغلاق عليه، الاتصال والتواصل فيه أو الانكسار والقطيعة معه.

وهكذا بدأت الثقافة مع بدء تعامل الإنسان مع الرموز وتطورت بتطور هذا التعامل وافترقت بافتراقه، وقد غدا الإنسان ثقافياً مستهلكاً للثقافة أو منتجاً لها عندما غدا بإمكانه استيعاب المعاني الرمزية للأشياء والظواهر والأشخاص والأماكن والأحداث والمواقف والتعبير عنها بسلوك وأفعال ذات معاني رمزية ثقافية أيضاً.

موضوعات الرموز واحدة عند جميع المجتمعات الإنسانية: الحق والباطل، الخير والشر، القوة والضعف، الغنى والفقر، الكرامة والحب، الجنس والفن ... الخ.

ولكن الثقافات المختلفة للمجتمعات المختلفة هي التي تجعل منها أفعالاً وصيغاً وحركات وسكنات وتعبيرات متغايرة متباينة المعاني، أو متضاربة متناقضة الدلالات. بقدر ما تشحن فيها من مفاهيم، وتحملها من قيم، أو تضمنها بأيديولوجيات بأكثر مما تحتمل عادة بصورة صريحة مباشرة. الثقافات المختلفة هي التي تجعل من الرموز الثقافية "كلمات سر" خاصة تقال لجميع الناس ولكن لا تُفهم إلا من جانب أصحاب الثقافة الواحدة. وهي التي تصيغها على صورة "رسائل خفية" ترسل للناس جميعاً ولكن لا تصل، بمعانيها الضمنية المقصودة تماماً، إلا لأهلها المعنيين.

لاحظ، مثلاً الاختلافات المذهلة للمعاني والدلالات الرمزية بين الثقافات المختلفة للأفعال والصيغ الواحدة التالية: التحية والسلام، بدانة المرأة ونحافتها، كثافة الشاربين عند الرجال، البياض والسواد عند المرأة والرجل، والأشياء.

لا تحمل الحضارة، من جهة أخرى، شيئاً خاصاً من هذه المعاني المستترة والدلالات الضمنية والأيديولوجيات المبهمة. إنما الحضارة تجسيدات واقعية ذات معان بارزة ودلالات مباشرة، قابلة للاستيعاب والفهم والاستخدام والانتشار بين أصحابها الأصليين وبين أفراد المجتمعات والثقافات التي تنتقل إليها على السواء. فقد تحمل السيارة، الطائرة، القطار، المذياع، التلفاز، الحاسوب، الورق، العطور ... الخ (كما تحمل مناهج ونتائج علوم الطب والصيدلة والفلك والرياضيات ... الخ كآلات وأدوات وتقنيات وتطبيقات علمية حضارية) ملامح وبصمات ثقافات بلاد المنشأ الأصلي. ولكن ليس من شأنها أن تختبئ وراء معان ودلالات ثقافية خاصة أو تُشحن بأيديولوجيات محلية ضيقة لتحتمي بها، إلا بمقدار ما يلائم مناهجها وملامحها ورسالتها الحضارية العامة.

الحضارة نظم ومناهج ونتائج علمية وتقنيات وتطبيقات عملية بريئة تماماً، حيادية موضوعية تماماً، صريحة مباشرة تماماً - إلا ربما بمقدار ما تود الثقافات المحلية المستقبلة لها، أو المتعاملة معها، أن تضيف إليها من رموز ومعان وأيديولوجيات ثقافية خاصة. فالسيارة، بهذا المعنى، حضارة وثقافة معاً: السيارة كنظام علمي تقني، إنجاز حضاري بلا شك، وهذا النظام واحد في جميع المجتمعات الإنسانية المسهمة والمستفيدة منه في آن واحد. فالعلم لا وطن له ولا دين له. والسيارة كموضوع للرؤية وطريقة للاستخدام والتعامل، ثقافة تختلف رموزها باختلاف ثقافات المجتمعات المختلفة.

وهكذا يضاف إلى التكنولوجيا، أو ينعكس عليها (رغم أنها لا تحتمل ذلك عادة) أنماطاً من التصورات والمعتقدات، وطرقاً في السلوك والتعاملات مجرّبة مألوفة أو مرغوبة ثقافياً.

ثالثاً- **خصوصية الثقافة وعمومية الحضارة:**

ترتبط الثقافة بمجتمع معين ومحدد الهوية. بينما ترتبط الحضارة بمجتمعات وأمم وشعوب أكثر اتساعاً في المكان والزمان. ففي حين لا وجود لثقافة عامة عائمة خارج إطار المكان والزمان المجتمعي الخاص، فإن للحضارة القدرة الدائمة على اختراق الأمكنة والنفاذ عبر الأزمنة.

تعود خصوصية الثقافة، في جزئها الأكبر إلى تاريخها الخاص المميز. باعتبارها نتاجاً فكرياً يحمل معه عبر الزمن تصورات ومعتقدات وطرائق تفكير وأساليب للاستدلال الخاصة بأفراد مجتمع معين. فالتفكير من خلال ثقافة معينة معناه التفكير من خلال **منظومة مرجعية** Reference System خاصة، تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات تلك الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم والكون والإنسان.

تعني خصوصية الثقافة بالضبط صميمية الإنسان والمجتمع المنتج، والقيمة الذاتية للإنتاج الفكري والاجتماعي، ونوعية الحياة المعاشة. وبالخصوصية الثقافية يكتسب كل مجتمع إنساني حقه الإنساني في أن يكون **مختلفاً**. فنحن عندما نتحدث عن خصوصية مجتمع معين فإننا

نتحدث، في واقع الأمر، عن خصوصية العناصر الثقافية في مركّبه الثقافي المعقد، باختلاف تفكير إنسانه وقيمه، واختلاف لون خبراته وتجاربه، واختلاف مذاق مؤسساته، وتميز نوعية الحياة فيه.

وحق المجتمع في الاختلاف غير مساو بالطبع لوصمه "بالتخلف" أو "الانحراف" كما تذهب المغالطة الاستشراقية والانثروبولوجية المبكرة. وإنما لكل ثقافة الحق في أن تسعى إلى تنظيم حياة المنتمين إليها بطرق وأساليب خاصة ولأهداف متباينة. وكل ثقافة مقبولة على قدر تقبّل أفرادها لتأكيداتها وقبولهم بها. وكل ثقافة خصوصية ومحترمة على هذا الأساس. فلا نستطيع أن نطلب من أي ثقافة أن تتوقف عن أداء مهمتها الحياتية في المضي في تأكيد خصوصيتها الثقافية لتصيغها على غرار ثقافات مجتمعات مغايرة.

كما أننا لا نستطيع أن نطلب منها صياغة أنماط قيمها الدينية والسلوكية الخاصة بصورة مطابقة للثقافات الأخرى. فتلك مطالب تعسفية غير مقبولة وغير مبررة حتى داخل الثقافة الخاصة الواحدة التي قد تسعى، بدعوى التجانس، إلى طمس اختلاف **ثقافاتها الفرعية** Sub-Cultures للأقليات الأثنية العرقية والجماعات الدينية والمهنية داخلها (ثقافة السود، الملونين والمهاجرين، داخل الثقافة الأمريكية مثلاً).

ومن شأن هذه المطالب أن توصلنا إلى **المركزية الثقافية** Cultural Centrism كمغالطة أخرى مبنية على مزاعم **مركزية أثنية عرقية** Enthnocentrism عنصرية. متعصبة تذهب إلى أن الثقافة الغربية (الأنجلوسكسونية أساساً) و"الجنس الغربي" و"العقل الغربي" هي الأرقى والأنقى والأذكى. فتصنع من ثقافتها الخاصة "مسطرة ثقافية" معيارية تقيس بها السواء، وعنها الانحراف والتخلف! كما تصنع منها "مركزاً ثقافياً" ترتبط به الثقافات الأخرى المغايرة بعلاقات المركز بالأطراف كعلاقات هيمنة ورضوخ باعتبار أن تلك الثقافات "بدائية" "متوحشة"، أو "متخلفة" هامشية، عديمة التأثير والإسهام، لا لشيء فعلي إلا لأنها ثقافات غريبة خاصة ومختلفة!!

أما الحضارة فلا شيء خصوصي بشأنها. وإنما هي شديدة العداء لمفهوم "الأنا" المحلي الضيق، المكان الضيق، والزمان الضيق. وشديدة الاهتمام بمفهوم "الآخر" البعيد الواسع، الإنسان الآخر، صاحب المعتقدات الأخرى، في المكنة والأزمنة الأخرى، تكبر الحضارة وتمتد وتعم وتنتشر لتستوعب تعدد الألوان والأجناس، وتحترم تنوع الأعراق والأديان، وتتذوق أشكال الخبرات والفنون، وتتفهم أنواع المعارف والعلوم جميعاً.

الحضارة بهذا المعنى هي عوالم ثقافية كونية. مجموع ثقافات مجتمعات العالم. رصيد إنساني كلي متنوع شامل. تسهم به كل ثقافة مجتمعية بما تقوى عليه، أو ترغب به، دون أن يبقى حكراً عليها، أو يحتسب ملكية خاصة بها.

وبهذه الشمولية يمكن اعتبار كل حضارة ثقافة. بينما لا يمكن اعتبار كل ثقافة حضارة بالضرورة: الحضارة على درجة من الشمولية والتنوع والثراء كافية لاستيعاب عدة ثقافات تحت مظلتها. ولكن لا يمكن لأي ثقافة أو مجموعة ثقافات أن تصل إلى المرتبة الحضارية إلا إذا كانت راقية، منفتحة ومساهمة. وليس المقصود برقي الثقافة اقتصارها على أجناس أو ألوان أو عقول بعينها. فالقول برقي الثقافة بمعناها العنصري يقودنا إلى مغالطة ثالثة هي **"السمو الثقافي"** Cultural Superiority. بما يتضمن ذلك الادعاء من أن هنالك ثقافات فوقية متفوقة وأخرى دونية متدنية نتيجة لخصائص ذاتية (بيولوجية) مبنية Built - in في عقول أفرادها ومتوارثة في إنتاجهم. إنما المقصود بالطبع، هو الرقي الثقافي المكتسب - بالجهد والإنجاز، بالقيمة الحضارية لأي ثقافة، فكل ثقافة راقية ولكن التفاوت في درجات ومستوى وقيمة ذلك الرقي. فالثقافة الراقية هي التي تصل إلى درجات متقدمة من العمران والاستقرار والمدنية ومستويات ملموسة من التجدد والانفتاح والإسهام. لا يمكن للثقافات غير المستقرة والعنصرية أن تقدم حضارة من أي نوع. **فثقافة الجيتو** "Ghetto Gulture"،

ثقافة الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، ثقافة ألمانيا النازية، أو ثقافة كثير من الجماعات الدينية الانعزالية، ليست حضارات بأي مقياس موضوعي. بينما يرقى ما قدمته كل من الثقافة اليونانية من إنجازات عقلها الفلسفي إلى مرتبة "حضارة"، وما قدمته الثقافة العربية الإسلامية من قيم إنسانية رفيعة تنظر إلى الإنسان وتتعامل معه كإنسان بغض النظر عن لونه وجنسه وعرقه، ودون اعتبار لمعتقده الديني، مذهبه الفكري والأيديولوجي، أو أصله الاجتماعي أو مكانه الجغرافي ... الخ، (وخلقنا الإنسان في أحسن تقويم). تماماً كما يمكن اعتباره "حضارة" ما قدمه العرب المسلمون للعالم، خاصة في فترة ازدهارهم الحضاري في الأندلس، من إسهامات ثرية رائدة في ميادين علوم الطب والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والصيدلة وتطبيقاتها العلمية. يعتبر مثلاً اكتشاف العرب لنظام الترقيم العشري في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، من أعظم إنجازات الجنس البشري على الإطلاق. وهو "حضارة" بالتأكيد ما تقدمه الثقافة الغربية واليابانية ... الخ، من إنجازات تقنية هائلة لا يمكن تصور رقي الحضارة العالمية بدونها جميعاً.

رابعاً- سكونية الثقافة ودينامية الحضارة:

الثقافة، بحكم تكوينها، ظاهرة ساكنة نسبياً، بطيئة الحركة والتغير. وذلك لأن الثقافة مبنيّة على القيم والمعايير وهذه وتلك ساكنة ثابتة نسبياً في أي مجتمع. فالمجتمعات لا تغير قيمها ومبادئها ومقاييسها المعيارية والأخلاقية كما يغير أفرادها ملابسهم كل يوم.

ولكن الثقافة لم تعد مقيّدة محنّطة بهذا المعنى الساكن تماماً الذي ما زال يصر عليه المستشرقون والانثربولوجيون في رؤيتهم للثقافات المغايرة. لأن مفهوم السكون الثقافي يتيح لهم تأكيد مفهومهم التقليدي عن **التنميط الثقافي** Cultural Patternization الجامد المجمد للعقل والفكر والسلوك. تتغير المجتمعات والثقافات يومياً أمام أعينهم وما زال بعض الانثربولوجيين، لأهداف خاصة، ينظرون إليها كجثة هامدة. ويتعاملون مع التغير الثقافي باعتباره الاستثناء وليس القاعدة.

ليست الثقافة مجرد عملية "تسليم وتسلّم" Delivery Process لبضاعة قيمية مجتمعية جاهزة. إنما هي في الواقع الفعلي، موجهات أولية وليست نهائية. وأطر عامة، وليست جامدة، للفكر والسلوك. يعيد الأفراد يومياً تفسيرها وإعادة تفسيرها بل ومفاوضتها بصورة عملية مستمرة مريحة ومربحة للمنتمين إليها، حتى لا يتجمدون بها أو تتجمد فيهم.

وليست الثقافة معطى ثابتاً، لا تتيح لأفراد المجتمع إلاّ التكيف معها أو الاستسلام لتأثيراتها. **فالثقافة تنتج المجتمع على صورتها حقاً. ولكن للمجتمع القدرة أيضاً على إعادة إنتاجها على صورته.** ليست الثقافة مجرد تكرارات متماثلة أو تراكمات مكتملة عند أي مجتمع. وإنما هي، بالقدر نفسه، إضافات مستمرة في حياة أي مجتمع. الثقافة مخزون متجدد يعيد الأفراد الفاعلين المؤثرين إنتاج رموزه وتجديد أفكاره وقيمه ومعاييره.

من شأن القول بثبات الثقافة أن يوصلنا إلى مغالطة رابعة هي **الحتمية الثقافية** Cultural Determinism.

يعني ثبات الثقافة بالضرورة ثبات العقل المكون لها، وثبات المعرفة والخبرات والقدرات لإنسانها ومجتمعها. وهذا ببساطة غير ممكن. فإذا كانت حياتنا الإنسانية ما زالت مليئة بكثير من التأكدات، فإن الحقيقة الوحيدة الثابتة إلى اليوم، هي حقيقة أن الإنسان والمجتمع والأشياء والظواهر جميعاً متحركة. وأن وصول العقل البشري إلى قانون النسبية، بدل الإطلاق، وقانون الصيرورة والتغيّر، محل السكون والثبات هي من أعظم إنجازات العقل البشري في كل العصور.

ولعل مفهوم **دينامية الثقافة** Cultural Dynamics هو أحد أهم نقاط الالتقاء التي يتكامل فيها مفهوم الثقافة مع مفهوم الحضارة ويتوحد فيه.

الثقافة الحية إنسان فاعل مبدع ومجتمع مستجيب متطور. تسعى الثقافة إلى تطوير

الإمكانيات الذاتية لإنسانها لتجاوز حتميات الطبيعة، وتحقيق إنسانية الإنسان، وهي، بالقدر نفسه، ترقية نضالية للمقومات الخاصة بمجتمعها للوصول به إلى إنجازات عالمية راقية، وفي الوقت الذي تتوقف فيه ثقافة أي مجتمع عن التحرك إلى الأمام وتجديد نفسها تلقائياً، فإنها تؤول إلى ثقافة ماضوية، تظل مشدودة إلى الماضي متجمدة به دون قدرة على محاورته ودون رغبة في تجاوزه لمواجهة مشكلات الحاضر أو استشراف تحديات المستقبل. وكذلك الثقافة التي تنغلق على نفسها وتعجز عن استيعاب التغيير اللازم الذي تقترحه الأجيال المتعاقبة فإنها تكتفي، طواعية، بدور **ثقافة فولكلورية** Folk-Culture موجودة حقاً في المجتمع، ولكن شكلاً دون مضمون. "ثقافة مناسبات" ليس مكانها المجتمع الأوسع وإنما متاحفه المظلمة وخزائنه المغلقة.

الثقافة ظاهر متحركة لأنها مبنية على جدلية الاتصال، وليس الانفصال، بين حلقات الزمن الثلاث - الماضي والحاضر والمستقبل. والثقافة ظاهرة متغيرة لأنها مبنية على مبدأ التفاعل الدائم، وليس الانغلاق بين الأنا والآخر. بين الإنسان وبيئته المادية، بين المجتمع ومحيطه الموضوعي. وهي بذلك جهد مجتمعي إيجابي، وتهذيب مستمر. ومحاولة إرادية جمعية دؤوبة للوصول إلى النضج الإنساني والكمال المجتمعي معاً. فالثقافة التي تتقوقع على ذاتها بدعوى الحفاظ على "أصالتها" أو تعزل نفسها عن التفاعل السوي مع الثقافات الأخرى خشية غزو **استلاب ثقافي** Cultural Alienation يشوّه شخصيتها التاريخية أو يهدّد مقوماتها العقائدية أو يهمّش محاولاتها النهضوية، هي ثقافة انعزالية طفيلية، وهشة مذعورة.

الثقافة القوية الراسخة لا تخشى شيئاً. لا ترضى أن تأخذ دون ن تعطي. ثقافة تستجيب للتغيير، ترحب بالتثاقف Acculturation مع الآخر تثريه ويثريها، ترحب بالتفاعل الثقافي Cultural Interaction ولا تهرب من متطلباته واستحقاقاته. دون تبخيس للأنا أو انبهار بالآخر. دون عقد نقص ودونية أو أيدلوجيا سمو وتفوق، ودون أهداف احتواء وتذويب أو هيمنة.

ولحسن حظ الثقافات (أو ربما لسوئه) ليس التاريخ، بمعناه المتغير، ماض فقط، وإنما ثقة التاريخ بإنتاج **المستقبل** أكثر من قدرته على إعادة **الماضي**. وليس التاريخ **محلياً** أساساً وإنما هو **عالمي** خالص. والتاريخ الحضاري ليس تاريخ ثقافات **منعزلة** متناثرة مذعورة وإنما هو تاريخ ثقافات/حضارات حية جريئة **متفاعلة**. تاريخ تأسس على أنواع متفاعلة من **الوحدة الثقافية - الحضارية**، وحدة الإنسان، وحدة الطبيعة، وحدة العقل، ووحدة العلم.

إن كل النتائج المعرفية والسياسية والاقتصادية تدعو الثقافات التي ترضى أن تجمّد ذاتها عن التجدد والتطور، أو تحجب قدراتها عن التميّز، أو تفصل نفسها عن محاولات التفاعل والإنجاز والإسهام، أن تستنتج بثقة وأمان بأن عليها أن ترضى بأن تعيش ليس فقط على **هامش** التاريخ الإنساني العالمي وإنما **خارج** حركته الدائمة.

القسم الثاني

في الأديان والأسطورة

* مدخل
* معنى الأسطورة
* الأسطورة ووظيفتها
* العرب والأسطورة
* الهندوسية
* البوذية

مدخل:

تعبّر الأسطورة عن مراحل هامة في تشكيل وعي الشعوب بما تختزنه من دلالات ومكوّنات تلعب دورها في تكوين اللاوعي الجمعي، وكذلك تشكل الأديان لدى شعوب الأرض عناصر أساسية في تكوين رؤاها للعالم ولذا فإن هذا القسم كان معنياً بتقديم دراسات في جانبين أولهما الأسطورة ثم الأديان.

وقد حرص المحرر على تقديم ثلاث دراسات حول الأسطورة أولها دراسة فاروق خورشيد حول معنى الأسطورة، ثم دراسة فراس السواح حول الأسطورة ووظيفتها ثم دراسة ثالثة لتركي علي الربيعو حول علاقة العرب بالأسطورة.

واشتمل هذا الفصل على تعريف بالديانات الشرقية وعلى الأخص الهندوسية بنص من أديب صعب والبوذية بنص من جفري بارندر وتفرعاتهما.

ولا شك أن مجمل هذه الدراسات لا تشكل آراء نهائية وهي وجهات نظر تثير أسئلة أكثر مما أنها أجوبة نهائية.

والقارئ سيجد فيها مجالاً لإمعان النظر وطرح التساؤلات ومناقشة الآراء الواردة فيها.

معنى الأسطورة[1]

فاروق خورشيد

الأسطورة كلمة يحوطها سحر خاص ... يعطيها من الامتداد مالا يتوفر للكثير من الكلمات في أي لغة من اللغات ... إذ هي توحي بالامتداد عبر المكان وعبر الزمان ... توحي بالعطاء المجنح للعقل الإنساني وللوجدان الإنساني ... توحي بالحلم حين يمتزج بالحقيقة، وبالخيال وهو يثري واقع الحياة بكل ما يغلفه ويطويه، وفي إسار من الوهم يخفيه ليخلق منه دنيا جديدة هي شعر الأحداث، وتهويم الطموح الإنساني نحو المعرفة ونحو المجهول.

وكل الشعوب عرفت الأسطورة والتقت عندها، فهي تراث الإنسان حيثما كان وأينما كان ... على بعد المكان، وعلى اختلاف الزمان يلتقي الإنسان بالإنسان عند نسيج الأسطورة المتشابه الموحد ... ومنه يستمد الإنسان عطراً لا يمحى يذكره بقدرته على الخلق والمحاكاة والإبداع.

ومن الأسطورة تسرّبت ألوان الأدب، ومنها تحرر فكر الإنسان ليخلق مختلف أشكال الأدب ... فالبشرية لم تعرف أقدم ولا أعرق من الأسطورة لتحكي أحلامها وآمالها، وترسم دنياها المليئة بالتطلع والشادية إلى المعرفة ... ومن هنا كانت الأسطورة في البدء منبع الإلهام الأدبي، وفي النهاية دافعاً إلى علوم حديثة كثيرة كعلوم الانثروبولوجيا والإنتولوجيا والسيكولوجيا.

ومن المدهش أن يسمى الاهتمام بالسحر والعادات القبلية والطقوس الدينية والاضطرابات الإنسانية علوماً، ولكن مخيلة الإنسان ما كانت لتتم لولا هذه العلوم التي اعتبرت مفاتيح الوصول إلى كنوز النفس الإنسانية الثرية والغامضة معاً.

هذه الأهمية للأسطورة تجعلنا نقف أمام السؤال الذي يجب أن يكون هو نقطة البدء - هذا السؤال هو : "ما الأسطورة؟"

ولكن هذا السؤال البسيط له أكثر من إجابة ... فالأسطورة هي محاولة الإنسان الأول في تفسير الكون تفسيراً قولياً ... والأسطورة هي دين بدائي.

والأسطورة هي الجزء القولي المصاحب للشعائر الدينية الممارسة بالرقص أو الحركة في الأديان البدائية الأولى. والأسطورة هي محاولة لتفسير ظواهر الوجود وربط الإنسان بها.

تعددت التعريفات إذن ... وذهب كل عالم إلى رأي، واتجه كل دارس إلى تفسير ... ولكن الكل يلتقون عند ملاحظات محددة وواضحة. فالباحث هردر، وهو من دارسي التراث الشعبي يقول:

"إن الحكايات الشعبية بأسرها، ومنها الحكايات الخرافية والأساطير، هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته، حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحيثما كان يعتقد لأنه لم يكن يرى، وحيثما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها". ويقول الكاتب الألماني فريدرش فون ديرلاين في كتابه "الحكاية الخرافية":

"من السهل أن تعثر على بذور الحكاية الخرافية في جميع أنحاء الأرض، فنحن نعثر عليها عند شعوب الحضارات القديمة، كما نعثر عليها عند البدائيين في عصرنا الحاضر وقد كانت بعض الشعوب تمتلك موهبة خاصة في خلق الحكايات الخرافية مثل الهنود والعرب والكلتيين إذ صاغوها في أكمل صورة فنية لها، كما غذوها بخيالهم وكسوها بالبهاء والروعة ...".

---

[1] فاروق خورشيد، أدب الأسطورة عند العرب، سلسلة عالم المعرفة، 284، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، أغسطس 2002.

ويقول ثيودور بنفي صاحب الكتاب المشهور لدى دارسي الأساطير والآداب القديمة الذي درس فيه الأصول الأسطورية لبعض الحكايات والأساطير الهندية تحت عنوان "بنتشا تنترا": "نشأت أنواع الحكايات الخرافية والأسطورية في بلاد الهند وهي في أصلها حكايات بوذية كانت تحكى لأغراض تعليمية ثم انتشرت في أوروبا عن طريق العرب".

من هذا نرى أنه ليس هناك فاصل مكاني أو زماني بين موروث الإنسانية من أساطير وأن الأسطورة لها جذور في العالم القديم والعالم الوسيط بل ولها جذور في كل آداب الدنيا ولدى كل شعوبها.

ويذهب بعض الدارسين إلى أنه لا تكاد توجد فكرة أسطورية ليس لها شبيه في مكان آخر وزمان آخر على اختلاف واضح بين الزمانين والمكانين.

ويحدد الأخوان جريم وهما من أوائل من جمع الحكايات الخرافية في أوروبا ولفت النظر إليها، هذا التفاعل بين الشعوب في الأساطير والحكايات الشعبية والخرافية فيقول وليم جريم:

"إن التشابه بين الحكايات الخرافية رغم ما يفصل بعضها عن بعض من مسافات زمنية ومكانية بعيدة، ليس أقل مما بين الشعوب المختلفة من أمور متشابهة رغم انفصالها، ويرجع بعض هذا التشابه إلى تماثل الأفكار الأساسية عند هذه الشعوب وإلى وسيلتهم في عرض شخصيات بعينها، كما أن البعض يرجع إلى ما عندهم من وقائع متشابهة وإلى طريقتهم في إيجاد تفسير لها".

من الممكن إذن أن تتشابه أساطير الشعوب في الأفكار الأساسية، بل ربما في بنية الأساطير نفسها، وحتى الألفاظ المفردة تسهل مقارنة بعضها ببعض على الرغم من انعدام صلة القرب بينها، وذلك عن طريق تقليدها لأصوات الطبيعة، وقد يكون التقليد مختلفاً بعض الاختلاف كما قد يكون متفقاً تمام الاتفاق وقد نسند هذا الاتفاق إلى المصادفة، ولكن الحقيقة أن الأسطورة تحدد القرابة الحقيقية بين النسيج البشري كله في كل مكان وكل زمان.

هذه الجولة حول الآراء والأفكار تثبت لنا أهمية الأسطورة وأهمية دراستها، وفي الوقت الذي نرى فيه علماء الغرب يهتمون اهتماماً واضحاً بالأسطورة ويحاولون رد التفكير البشري كله إلى هذه البداية الأولى لحركة العقل حين أراد التخيل وحين أراد التعبير نجد دارسينا العرب ما زالوا في المراحل الأولى لهذه الدراسة، ونعجب لسر تخلف هذه الدراسة في أدبنا العربي وسر تخلف العلوم المصاحبة لها كعلوم الأجناس والعادات في دنيا الدراسات العربية.

الأسطورة في اليونانية MYTHOS (ميثوس) ... وهي في الإنجليزية MYTH (ميث) ... وعلى ذلك فإن المعنى في اللغتين هو "الشيء المنطوق" وهنا نلاحظ القرابة بين هاتين الكلمتين وبين كلمة MOUTH (ماوث) الإنجليزية التي تعني فم ... فمعنى الأسطورة إذن هي الكلام المنطوق أو القول ... ولكن أي قول؟ يذهب الدارسون إلى أنه القول المصاحب للعبادة والطقوس الدينية ... فهي إثبات للجانب الكلامي من الحركة في العبادة، قبل أن تصبح هي نفسها حكاية حول هذه الطقوس أو منبثقة من هذه الطقوس.

والسؤال الآن هو هل بقيت العبادات القولية الوثنية العربية وهل احتفظ تاريخ العرب بها؟ وبالتالي هل بقيت الأعمال القولية المصاحبة لها، أو هل بقيت الأسطورة العربية في شكلها الأول؟

والإجابة عن السؤالين بالنفي، وهذا يعني أن المصادر العربية لم تعن بالحفاظ على الأسطورة في مرحلتها الأولى، لأنها عنيت على العكس بتدميرها وإخفائها والقضاء عليها في محاولتها لطمس الوثنية والقضاء عليها.

وعلى هذا نستطيع أن نقول أن العرب لم يحتفظوا لنا بالأساطير الطقوسية، أي تلك التي تعد الترجمة القولية للطقوس الوثنية ... فمع القضاء على الوثنية قضي تماماً على كل ما صاحبها من طقوس حركية وقولية معاً ... ولكن هل اختفت آثار هذه الأساطير تماماً؟ في الحقيقة استطاع

الوجدان العربي أن يهرب بأصداء الكثير منها ويتسلل بها عبر التاريخ.

فبالنسبة إلى الأسطورة التعليلية وهي تلك التي تحاول أن تفسر الظواهر الكونية حولها وقبلها فتنسبها إلى قوى غير ظاهرة في حكي روائي يربط بين الفكرة والحركة ويجسد الظواهر لتصبح كائنات متحركة تؤثر وتتأثر بغيرها، فمما لا شك فيه أن كتب التاريخ وكتب الأدب العربي، وخاصة كتب التفسير قد حفلت بالكثير مما هو أصداء لهذه الأساطير فمن ذلك مثلا ... أسطورة خلق الكون وما أصل الماء والهواء والطين والنار والبرق والرعد والمطر والنور، وكيف يتوالد بعضها من بعض، ولم يتداخل تأثير بعضها في البعض الآخر؟ ومنها كذلك حكايات السحر وأساطير الكهانة، وأحاديث الروحانيات فيما بعد، وإمكانات أصحاب الاتصال الروحي في التأثير على المكان بل وعلى الزمان.

أما الأسطورة الرمزية فهي الوليد الطبيعي لأسطورة التعليل، إذ تتحول القوة إلى رمز مجسد وتخلع صفات الإنسان على الآلهة أو الأبطال الخرافيين وتمتزج في بعضها قدرات الإنسان المحدودة بطاقات هائلة تؤكد قدرته على مواجهة المجهول والتغلب عليه، من ذلك مثلاً الأساطير التي تمثل معنى أمومة الأرض ومعنى ارتباط الإنسان بها، والأساطير التي تجسد العبور، أي عبور البطل إلى مرحلة النضج، والأساطير التي تتحدث عن رمز الموت وولادة البطل، والمتبقيات في السير الشعبية والملاحم العربية تشير إلى تأثر كبير بهذه الأساطير وما يتبقى منها في ضمير أصحاب السير والملاحم.

ويقترب جداً من الأسطورة الرمزية، تلك الأسطورة التي يضعها الباحثون تحت إطار الأسطورة التاريخية، وفي هذا اللون من الأساطير يرتفع الأبطال بحكم قدراتهم أو بحكم أدواتهم إلى مصاف أصحاب القدرات الخارقة، فيأتون بالمعجزات ويحققون لأنفسهم أو للرمز الذي يرمزون إليه الانتصار على القدر أو على القوى المعوّقة للإنسان، وبعض الأساطير تحمل بالفعل لأبطالها عمق الرمز في الانتصار على ما يضايق الإنسان ويغل قواه ويحد من قدراته، بينما تحمل بعض الأساطير الأخرى تمجيداً لأعمال الإنسان القوي، متخيلة في منطقها ومكثفة إلى بؤرة تتجمع حولها كل ملامح العظمة المترسّبة في نفس الإنسان في بحثه عن الخلود وبقاء الصيت.

هذه الأنواع المتعددة من الأعمال الأسطورية التي درسها رجال الأسطورة وقسموها وربطوها بالتاريخ الأول للإنسان، ماذا بقي منها للإنسان العربي في تراثه؟

الواضح أنه لم يبق إلا أصداؤها وآثارها، أما هي فقد اختفت في ضمير التاريخ فما دون وبقي إنما دوّن بعد ظهور الإسلام، وظلت هذه الأصداء عند رجال الأدب مجرد أخبار تسللت إلى كتب التاريخ إما عن جهل أصحابها بالتحقيق العلمي للأخبار - حيث تقبلوا الغث مع السمين - وكان الغث عندهم هو هذه الحصيلة الضخمة من أصداء الأساطير والحكايات الخرافية، وإما تسللت عن عمد، إذ قصد أصحاب هذه الكتب أو الرواة الذين نقلوا عنهم إدخال هذا اللون من الأخبار لإفساد التاريخ الحقيقي لما أسموه بالإسرائيليات .

الأسطورة العقائدية:

يحمل لنا القرآن آية تدل على وجود الأساطير الطقوسية عند العرب، فقد قال تعالى: (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية).

تؤكد هذه الآية الكريمة أن مرحلة الغناء والرقص المصاحب للعبادات الطقوسية قد عرفها العرب كما عرفها غيرهم، ولكن بينما احتفظ غيرهم بها ذابت عند العرب ولم يعد منها إلا ما قد تدلنا عليه بعض أسجاع الكهنة المتبقية في كتب التاريخ والسيرة والأدب.

"وعلى توقيع الدفوف والصفير تقول إحدى أسجاع الكهنة:

لا هم - لا هم ...

لبيك يا ولي النعم

إن كان خيراً فهو منك ولك

تملكنا ولا نملك
فلا قضض
ولا رمد
تقبل وربة الأثر".

وربة الأثر كما يقول فيسلون في الفصل الذي كتبه في كتاب "تاريخ العرب القديم" هي إلهة الشمس عند العرب والمسماة باللات.

غير أن كتب التاريخ والأدب، وإن كانت لم تحفظ لنا إلا النزر اليسير من هذه الطقوس وما كان يصاحبها من قول، فإنها في الوقت نفسه قد احتفظت لنا بأخبار هذه الأصنام وأسمائها، وأسماء القبائل التي كانت تعبدها، وبعض العادات العامة التي صاحبت عبادة الأصنام، وكذلك بعض الأساطير التي رويت حولها وحول سر عبادة الناس لها.

يقول ابن هشام في كتابه السيرة النبوية موضحاً ما كان يفعله العرب بالأصنام: قال ابن إسحاق: "واتخذ أهل كل دار في دارهم صنماً يعبدونه، فإذا أراد الرجل منهم سفراً تمسح به حين يركب، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجه إلى سفره وإذا قدم من سفره تمسح به فكان ذلك أول ما يبدأ به قبل أن يدخل على أهله، فلما بعث الله رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم بالتوحيد قالت قريش: " أجعل الآلهة إلهاً واحداً، إن هذا لشيء عجاب"؟.

ويقول ابن إسحاق: "وكانت قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب وتهدي لها كما تهدي للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها، وتنحر عندها، وهي تعرف فضل الكعبة عليها لأنها كانت تعرف أنها بيت إبراهيم الخليل ومسجده".

ويعدد لنا ابن هشام في السيرة النبوية القبائل وأصنامها التي تعبدها: فقد كانت لقريش وبني كنانة "العزى" وكانت قريش قد اتخذت صنماً على بئر في جوف الكعبة يقال له "هبل" وكانت "اللات" لثقيف في الطائف، وكانت "مناة" للأوس والخزرج ومن دان بدينهم من أهل يثرب وذو الكلاع من حمير اتخذوا نسراً بأرض حمير.

ولقد كانت لقوم نوح أصنام عكفوا عليها، قص الله تبارك وتعالى خبرها على رسوله صلى الله عليه وسلم فقال الله تعالى: (وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد أضلوا كثيرا).

ويحكي لنا ابن الكلبي في كتابه "الأصنام" عن هبل فيقول: "وكان هبل أعظم أصنام العرب التي في جوف الكعبة وحولها، وكان من عقيق أحمر على صورة إنسان مكسور اليد اليمنى، أدركته قريش كذلك، فجعلوا له يداً من ذهب، وكان أول من نصبه خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر وكان يقال له هبل خزيمة وكانت تضرب عنده القداح".

ويروي لنا ابن الكلبي صورة من حرص العرب على أصنامهم وتقربهم إليها في حديث له عن العزّى، حيث يقول: "لقد بلغ من حرص قريش على عبادة العزّى أنه لما مرض أبو أمية الذي مات فيه دخل عليه أبو لهب يعوده فوجده يبكي فقال له أبو لهب: "ما يبكيك" أمن الموت تبكي ولا بد منه؟ فقال أبو أمية: "الآن علمت أن لله خليفة" وواضح أنه قد أعجبه من أبي لهب شدة نصبه في عبادتها.

ليس لنا إذن أن نعجب ونحن نرى كل هذا الحشد من الأصنام، وكل هذا التقديس لها والتفاني في عبادتها من ضياع كل ما كان حولها وحول عبادتها من تراث قولي يبقي للعرب رصيداً من الأساطير والحكايات الخرافية.

الأمر أن الإسلام جبّ ما قبله بكل ما فيه، والأمر أن ذكر تاريخ الأصنام شيء، وذكر ما حولها من أساطير وما صاحب عبادتها من إبداع قولي شيء آخر حرص الإسلام على إزالته تماماً، وإذا كان الفن القولي المصاحب للعبادات الوثنية قد اندثر فإن كتب السير والتاريخ، وكتب الأدب كذلك، أبقت

لنا بعض الصور من الأعمال القولية التي صاحبت هزيمة الوثنية واندحارها ... وهي في حد ذاتها تعطي دلالات على نوع التصورات العقلية والوجدانية التي صاحبت العبادة الوثنية قبل الإسلام، وإن خلت من تهاويل الأسطورة وتعقيداتها وشطحاتها في عالمي الخيال والوجدان.

يقول ابن إسحاق: "اتخذ العرب أسافاً ونائلة على موضع زمزم ينحرون عندهما" ويعرفنا الألوسي وابن الكلبي بهذين الصنمين فيقول ابن الكلبي: "كان أحد هذين الصنمين أولاً يلصق في الكعبة والآخر في موضع زمزم، فنقلت قريش الذي كان يلصق في الكعبة إلى الآخر".

ونستكمل حديث ابن هشام عن أساف ونائلة يقول:

"وكان أساف ونائلة رجلاً وامرأة من جرهم ... هو أساف بن بغي، ونائلة بنت ديك ... أساف بنائلة في الكعبة فمسخهما الله حجرين".

هنا ملامح أسطورة كاملة، ولكن كما نرى لم يبق إلا الخبر وحده، ونجد صدى هذا الحديث فيما نقله ابن هشام عن ابن إسحاق عن عائشة رضي الله عنها حيث قالت: "ما زلنا نسمع أن أسافاً ونائلة كانا رجلاً ,امرأة من جرهم، أحدثا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرين ... والله أعلم ...".

ونحن لو تتبعنا الطقوس التي كانت تمارس داخل معابد الأصنام لوجدنا أنها كفيلة بخلق أساطير كثيرة، وأنها أيضاً كفيلة بخلق مجموعة من الحكايات الخرافية والأعمال ذات الطابع الدراسي، كان يمكن أن تثري موروثنا من الأدب الأسطوري ومن الأدب الشعبي على السواء ... ومن هذا ما كان يتبع مثلاً عند هبل، يقول ابن هشام:

قال ابن إسحاق: كان هبل على بئر في جوف الكعبة وكانت تلك البئر هي التي يجمع فيها ما يهدى للكعبة ... وكان عند هبل سبعة أقداح، قدح فيه نعم للأمر إذا أرادوه يضرب به القداح، فإن خرج قدح نعم عملوا به.

وبالطبع هناك قدح لا، إذا ضربوا على أمر وخرج لهم امتنعوا عن فعل ذلك الأمر ... وهناك أيضاً قدح فيه المياه إذا أرادوا أن يحضروا للماء ضربوا القدح فإذا خرج لهم قدح المياه صرفوا وإلا لم يحفروا البئر. ونعود إلى ابن هشام نستكمل معه حديث القداح :

قال ابن إسحاق: "كانوا إذا أرادوا أن يختنوا غلاماً أو يزوجوا رجلاً، أو يدفنوا ميتاً أو شكوا في نسب أحدهم ذهبوا إلى هبل ومعهم مائة درهم وذبيحة، فأعطوها صاحب القداح الذي يضرب بها فيقول لهم صاحب القداح: " قربوا الذبيحة هنا واذبحوها ... ثم قربوا صاحبكم الذي تريدون أن تعرفوا أمره فيجيبونه قائلين أما الذبيحة فها هي هدية منا لهبل الإله الأعظم ... وأما ما نريده فهو معرفة نسب صاحبنا هذا هو منا أم هو ليس منا، فيقول لهم صاحب القداح :

أعطوا الذبيحة لغلام ليذبحها وليلطخ بدمائها أقدام هبل المعظم ... ثم تعالوا إلي أعلمكم ما تقولون أمام إلهكم لتعرفوا الأمر في صاحبكم. فينادون هبل قائلين:

"يا إلهنا، هذا صاحبنا زيد بن عمرو أردنا أن نعرف الحق فيه : أهو منا أم ليس منا وقد أدخل نسبهُ علينا إدخالاً ؟" فيقول لهم صاحب القداح : "سأضرب بالقداح فإن خرج القدح الذي فيه "منكم" كان صاحبكم منكم خالص النسب شريفاً فيكم ... فإن خرج القدح الذي عليه "من غيركم" كان لكم حليفاً فإن خرج القدح الذي عليه ملصق فهو لا نسب له ولا حلف".

يقول ابن إسحاق: إن خرج لهم "نعم" في أمر عملوا به، وإن خرج "لا" أقروه عامهم ذلك، حتى يأتوا به مرة أخرى إلى هبل ... ينتهون في أمورهم إلى ذلك مما خرجت به القداح.

وترد عادة ضرب القداح عند هبل هذه بطريقة أخرى في كتاب "بلوغ الأرب في أحوال العرب" للألوسي إذ يقول:

"كانوا إذا قصدوا فعلاً أو أمراً ضربوا ثلاثة أقداح مكتوب على أحدها أمرني ربي، وعلى الآخر نهاني ربي، والثالث غفل لا شيء عليه، فإن خرج الآمر مضوا على ذلك، وإن خرج الناهي تجنبوا عنه،

وإن خرج الغفل أجالوا ثانية" ولعلهم كانوا يستعملون في القداح عند هبل الطريقتين.

وما كنا لنعرف كل هذه الطقوس وما صاحبها من ابتهالات وأدعية وأسجاع (هي ما عرفت بـ "سجع الكهان") مما ورد في كثير من كتب التاريخ والأدب لولا أن أديب الأسطورة العربية احتاج إليها في فترة مهمة من فترات الحياة العربية تلك هي فترة التمهيد للإسلام فكان لا بد للأديب العربي لكي يدخل الإسلام إلى قلوب أبناء الجزيرة أن يستعمل فنه وأدبه في إثبات ما انتهى إليه أمر عبادة الأوثان والأصنام والنجوم والجن والديانات الأخرى من إقرار بفساد الأمر كله، وبالحاجة إلى عبادة جديدة تنسخ هذا الذي يعيشون من إفك ويمهّد لما يقبل من نور وإشراق، وكان لا بد من أن يتقدم الأديب العربي بقلمه ليعيد القلوب النافرة وليأخذها من ظلام الشرك إلى نور اليقين.

وهكذا استغل أديب الأسطورة العربية هذه العادات والعبادات، ولم يتحرج من ذكرها في فترة مهمة من فترات التاريخ العربي، تلك هي الفترة التي سبقت ظهور الإسلام وما كنا لنعرف أمر هبل والقداح، لولا أنها تلعب دوراً كبيراً في سيرة عبد المطلب وابنه عبد الله وحفره لبئر زمزم وفدائه لعبد الله استنفاذاً له من قداح هبل ... ولنا، عند هذا الاستعمال الذكي الواعي، الذي يكشف عن قيمة أديب الأسطورة العربي، وقفة طويلة.

الأسطورة ووظيفتها[1]

فراس السواح

مسائل أساسية في المصطلح

في دراستنا لأية ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية، هنالك مسألة تطرح نفسها، ابتداءً، ولا نستطيع السير قدما في مهمتنا قبل التوقف عندها ملياً، ألا وهي مسألة المصطلح والتعريف. فبدون هذه الخطوة المبدئية التي من شأنها تعريف الظاهرة وتوضيح حدودها، قد يجد الباحث نفسه وهو يلاحق ظواهر بعيدة عن موضوع دراسته، أو ينساق وراء جوانب ثانوية من الظاهرة المعنية على حساب جوانبها الرئيسية، على أن المشكلة التي تواجهنا عندما نحاول أن نستهل دراستنا بتعريف للظاهرة وتوضيح لمصطلحاتها، هي أننا لا نستطيع التوصل إلى تعريف مرض قبل أن نكون قد قطعنا شوطاً واسعاً في تقصي ظاهرتنا، لأن التعريف الذي لا يأتي نتيجة الدراسة المتأنية والمعمقة، سوف يعكس أهواء الباحث ومواقفه المسبقة وإسقاطاته الخاصة، عوضاً عن أن يكون مرشداً موضوعياً له، من هنا، فنحن أمام مأزق فعلي يتعلق بالمنهج، ذلك أن التعريف المسبق أمر ضروري لغاية توضيح وتحديد مجال البحث، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع التوصل إلى مثل هذا التعريف قبل أن نشبع ظاهرتنا التي نعكف عليها بحثاً وتحليلاً.

من هنا فإني أرى أن دراسة أية ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية يجب أن تسير على مرحلتين، تهدف المرحلة الأولى إلى التوصل إلى تعريف دقيق للظاهرة من تعريف مبدئي عام وفضفاض، من شأنه حصر مجهود الباحث وتركيزه ضمن قطاع عام أو ظاهرة أشمل تحتوي الظاهرة الأصغر التي نحن بصددها، أما المرحلة الثانية فتعود إلى نقطة البداية مزودة بتعريف واضح ودقيق للموضوع، وتقبل عليه مجدداً وقد صار محدداً ومميزاً عن بقية الموضوعات المشابهة له أو المتداخلة معه.

في مجال الأسطورة، وهي ظاهرة من أهم ظواهر الثقافة الإنسانية، يمكن للباحث أن يبتدئ من التعريف المبدئي التالي فيقول: "إن الأسطورة هي حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية". غير أن التقدم في مسيرة البحث سوف يطلعنا على العديد من الأجناس الأدبية التي ينطبق عليها هذا التعريف، والتي نستبعدها من دائرة الأسطورة تدريجياً، وذلك لعدم صلتها بها رغم مشابهتها لها من حيث الشكل، فنتعرف على الخرافة وعلى القصص البطولي وعلى الحكاية الشعبية وغيرها، وجميعها مما يشترك إلى هذه الدرجة أو تلك بالتعريف الذي أوردناه، وكلما سرنا قدماً في مجهود الجمع والتدقيق والمقارنة كلما استطعنا تمييز جنس الأسطورة عن غيره من الأجناس، واقتربنا أكثر فأكثر نحو تعريف دقيق يمكن الانطلاق منه إلى دراسة الأسطورة كظاهرة ثقافية متميزة وذات خصوصية عالية، وهذا التمييز لا يهم فقط باحثي الميثولوجيا بل بقية الباحثين في حقول العلوم الإنسانية المختلفة، وعلى وجه الخصوص تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن والانتربولوجيا والإنثولوجيا والسيكولوجيا، نظراً لما تقدمه أساطير الشعوب إلى هذه المجالات من مادة غنية تساعدها على فهم وتفسير ظواهر الثقافة الإنسانية الأخرى، يضاف إلى ذلك ما لتوضيح مصطلح الأسطورة من أهمية بالغة بالنسبة لجمهرة القراء المهتمين بهذا الحقل المعرفي.

---

[1] فراس السواح، الأسطورة والمعنى، منشورات دار علاء الدين، ط 8، دمشق 1997.

ولرب سائل يسأل: لماذا نثير الآن مسألة المصطلح والتعريف بعد أن ظننا المسألة قد صارت من ماضي البحث، وبعد أن أمضى علم الميثولوجيا أكثر من قرن وهو يبحث وينقب ويصوغ النظريات؟ أليس في العودة إلى هذه المسألة وضع إشارة استفهام حول منهجية البحث الميثولوجي ومعظم منجزاته؟ وجوابي على هذا التساؤل، هو أني أريد بالفعل أن أضع إشارة الاستفهام هذه حول ما يعتقد الكثيرون بأنه قد صار في حكم المعروف والموصوف في هذا المجال، وعلى وجه الخصوص تلك المجموعات من حكايا الشعوب التي يقدمها لنا مصنفوها تحت عنوان الميثولوجيا، ومن دون أن يختبروا مادتهم على أي معيار من شأنه أن يفرز النص الأسطوري عن غيره من النصوص التي تنتمي إلى أجناس أدبية أخرى ما زالت مختلطة بالجنس الميثولوجي الأصيل، حتى في أذهان كثير من المتخصصين، ومن هذه المجموعات، أخص بالذكر ما يقدم إلى القراء تحت عنوان "الميثولوجيا الإغريقية"، لأن معظم مادتها لا ينتمي إلى الأسطورة بل اختلط بها لأسباب تتعلق بتاريخ البحث الميثولوجي.

تبدأ المشكلة في رأيي من أن القدماء أنفسهم لم يعملوا على تمييز النص الأسطوري عن غيره، ولا هم دعوه باسم خاص يساعدنا على تمييزه بوضوح بين ركام ما تركوه لنا من حكايا وأناشيد وصلوات وما إليها، ويمكن أن أسوق في هذا المجال مثالين، المثال السومري والمثال الإغريقي، فقد كان للسومريين مكتبات يحفظون فيها الرقم الفخارية تدعى بيوت الألواح، وكان لهم نظام للأرشيف يساعد خازن بيت الألواح على جرد محتوياته وخدمة المستفيدين منه، ولكننا إذا نظرنا إلى لوائح أرشيفهم لوجدنا أن النصوص الأسطورية مبعثرة بين البقية، وكأن المؤرشف لم يلمح ما يجمع هذه النصوص إلى بعضها ولم يجد ما يبرر ضمها إلى زمرة واحدة، وقد بقي نظام الأرشفة هذا قائماً حتى أواخر عصر المملكة الآشورية الجديدة، حيث نجد في مكتبة آشور بانيبال النصوص وقد حفظت إلى جانب بعضها البعض دونما عناية بفرزها إلى مجموعات وفق موضوعاتها، وحيث نصوص الحكم والوصايا إلى جانب الصلوات والتراتيل، إلى جانب الأساطير، يضاف إلى ذلك عدم وجود أية إشارة تميز النص الأسطوري الذي غالباً ما كان يتخذ عنوانه من سطره الافتتاحي الأول، شأنه في ذلك شأن بقية النصوص الطقسية أو الملحمية أو الأدبية البحتة، وإليكم بعض العناوين المدرجة في أحد فهارس المكتبات السومرية:

1- إنليل واسع الإدراك، وهو بداية ترتيلة مرفوعة إلى الإله إنليل.
2- السيد، إلى أرض الأحياء، وهو بداية نص جلجامش وأرض الأحياء.
3- إلى أين كنت تذهب، وهو مأخوذ من السطر الأول لنص أيام الدراسة الذي يقول: يا ابن المدرسة إلى أين كنت تذهب في الأيام القديمة.
4- الفلاح في سابق الأيام، وهو مأخوذ من بداية رسالة تتضمن توجيهات موجهة من فلاح إلى ابنه.
5- من الأعلى العظيم إلى الأسفل العظيم، وهو بداية أسطورة هبوط إنانا إلى العالم الأسفل.

نلاحظ من هذه العناوين كيف تم إدراج الأساطير إلى جانب النصوص المدرسية والتعليمات الزراعية وما إليها، دون إعطاء خصوصية لأي منها.

وقد اتخذ جامعو التراث الأدبي الإغريقي الموقف نفسه من الأسطورة، عندما جمعوها مع أشتات من الحكايا التي تنتمي إلى أجناس أدبية مختلفة ضمن سفر واحد، وبما أن هؤلاء الإغريق لم يكونوا خزنة ألواح بل أدباء وجمعة تراث، فقد عمد كل واحد منهم إلى إعادة صياغة ما وصل إليه من هذه الحكايا التقليدية وفق أسلوب أدبي خاص به، ووفق صنعه وخيال تدخل على النص المنقول

تعديلات لا بد منها في أية صياغة أدبية هدفها الإمتاع والمؤانسة لا التوثيق والتدقيق، ونالت الأسطورة على أيديهم حظها من التعديل والتشذيب، وغابت في خضم الموروث الشعبي المختلط حابله بنابله، وقد نشطت حركة الجمع التراثي بشكل خاص إبان العصر الهلينستي عقب فتوح الإسكندر المقدوني، على يد كتاب من أمثال كاليماخوس Callimachus وأبولونيوس Apollonious، وقلدهم في ذلك لاحقاً الشعراء الرومان من أمثال أوفيد Ovid وبروبيروتيوس Propertius، وعندما جاء الباحثون الغربيون في العصر الحديث إلى النظر في تلك المجموعات الأدبية أطلقوا على ما حوته اسم الأساطير، وابتدأت مشكلتنا مع المصطلح والتعريف.

ومما زاد الطين بلة، أن جامعي ومقدمي الميثولوجيا الإغريقية من المحدثين، قد عمدوا إلى إعادة صياغة ما كان الجامعون الإغريق والرومان قد أعادوا صياغته في وقتها، وذلك بلغة تروق لقارئ اليوم، وغالباً ما لجأوا بين الروايات المتعددة القديمة للحكاية الواحدة، فجاءت النسخ العصرية للميثولوجيا الإغريقية في حلة لا يربطها إلا أوهى الروابط بأصولها التي كانت متداولة شفاهة قبل عصر التدوين في اليونان، ولكي أعطي مثالاً عن الجمع العشوائي غير المدقق للحكاية الإغريقية التقليدية تحت عنوان "أساطير الإغريق"، مما راج في القرن العشرين، أذكر كتاباً شائعاً في الغرب عنوانه "الميثولوجيا" لمؤلفته إديث هاميلتون، فقد جمعت المؤلفة في كتابها هذا كل ما يخطر بالبال من حكايا إغريقية، تتدرج في الأهمية والجدية من أسطورة خلق العالم إلى حكاية حب بطلها شاب وفتاة صغيران يحول الأهل دون زواجهما فينتحران، ولسوف أتوقف قليلاً عند هاتين الأسطورتين - بمصطلح المؤلفة - لأظهر مدى العبث الذي نال من أسطورة التكوين الإغريقية من جهة، ومدى افتقاد قصة الحب تلك إلى أي عنصر من عناصر الأسطورة الحقة.

تقول إديث هاميلتون في مطلع نصها عن أسطورة التكوين الإغريقية ما يلي: "في البدء، كان العماء هاوية لا يسبر غورها، هائجة كالبحر ومظلمة وجرداء وموحشة" ثم تتابع: "الأشياء وبداياتها، فقبل أن تظهر الآلهة، لم يكن هناك سوى العماء الذي لا شكل له، يحتضن تحته ظلمة كثيفة ... كل شيء كان أسود فارغاً صامتاً بلا نهاية، ثم حدثت معجزة المعجزات، فبطريقة غامضة، ومن هذا الفراغ المترامي الخاوي انبثق إيروس أعظم الأشياء طراً. إن الكاتب المسرحي العظيم أريستوفان الساخر، يصف هذا الانبثاق بكلمات طالما اقتبسها الكتاب عنه فيقول: "الليل بجناحيه السوداوين، في قاع الهوة المظلمة العميقة، وضع بيضة في رحم الريح، وبتوالي الفصول انبثق الحب إيروس بأجنحة من ذهب"، ثم تتابع "هكذا إذن، من الظلمة ومن الموت ولد الحب، وبولادته بدأ النظام والجمال يطغيان على العماء وعلى الفوضى، مما مهد بعد ذلك لخلق الأرض، وهنا يحاول هزيود، وهو أول إغريقي حاول تفسير كيف بدأت الأشياء فيقول ... الخ"، يشكل نص إديت هاملتون هذا نموذجاً عن العمل التلفيقي في تقديم الميثولوجيا الإغريقية للقارئ الحديث، فالكاتبة هنا لم تكتف بالاقتباس عن الميثولوجين الإغريق من أمثال هزيود، بل تعدتهم إلى مؤلفي الدراما الإغريقية، وتوجت ذلك كله بنص للشاعر الإنجليزي ميلتون اعتبرته معبراً عن ما كان الإغريق يعتقدونه في أساس الأشياء، وهنا يحق لنا أن نتساءل: ما الذي بقي من الأسطورة الإغريقية الأصلية بعد كل هذا الصقل والتحرير وإعادة التحرير؟ خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الميثولوجيين الإغريق الأوائل الذين ندين لهم بمعظم ما نعرفه عن الأسطورة الإغريقية (من أمثال هزيود وهوميروس) لم يكونوا رجال دين ولاهوت بل شعراء.

إلى جانب أسطورة الخلق هذه، أوردت المؤلفة العديد من الحكايات التي تنتمي إلى الجنس الميثولوجي الأصيل، ولكنها في الوقت ذاته ملأت بعض فصولها بقصص من نوع: لماذا يوجد الذهب في رمال النهر؟ لأن الملك ميداس قد اغتسل في ينبوع نهر باكتولوس ليزيل عنه لعنة اللمسة السحرية التي تحول كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه وشرابه، أو: لماذا ثمار التوت حمرا؟ لأن دم عاشقين قتيلين

قد ضرجتها بالحمرة بعد أن كانت بيضاء مثل الثلج، وما إلى ذلك من القصص التبريري الساذج ما زال الفلكور الشعبي حافلاً به والذي لم يؤخذ في يوم من الأيام على محمل الجد، وإليكم فيما يلي ملخصاً لحكاية التوت وكيف صار أحمر.

في قديم الزمان (وبمصطلحنا في القص الشعبي: كان يا ما كان) كانت الثمار الحمراء لشجرة التوت بيضاء كالثلج، وقصة تغير لونها قصة غريبة ومحزنة، ذلك أن موت عاشقين شابين كان وراء ذلك، فقد أحب الشاب بيراموس العذراء الصغيرة تيسبي وتاق الاثنان إلى الزواج، ولكن الأهل أبوا عليهما ذلك ومنعاهما من اللقاء، فاكتفى العاشقان بتبادل الهمسات ليلاً عبر شق في الجدار الفاصل بين منزليهما، حتى جاء يوم برحهما فيه الشوق واتفقا على اللقاء ليلاً قرب مقام مقدس لأفروديت خارج المدينة، وتحت شجرة توت وارفة تنوء بثمارها البيضاء، وصلت الفتاة أولاً ولبثت تنتظر مجيء حبيبها، وفي هذه الأثناء خرجت لبوءة من الدغل القريب والدم يضرج فكيها بعد أن أكلت فريستها، فهربت تيسبي تاركة عباءتها التي انقضت عليها اللبوة ومزقتها إرباً ثم ولت تاركة عليها آثار الدماء، حضر بيراموس ورأى عباءة تيسبي فاعتقد بأن الوحش قد افترس حبيبته، فما كان منه إلا أن جلس تحت شجرة التوت وأغمد سيفه في جنبه، وسال دمه على حبيبات التوت ولونها بالأحمر القاني، بعد أن اطمأنت تيسبي لانصراف اللبوة عادت إلى المكان لتجد حبيبها يلفظ اسمها قبل أن يموت وعرفت ما حدث، فالتقطت سيفه وأغمدته في قلبها وسقطت إلى جانبه، وبقيت ثمار التوت الحمراء ذكرى أبدية لهذين العاشقين.

والآن، ما الذي يجمع حكاية هذين العاشقين إلى حكاية ظهور الكون المظلم من العماء البدئي؟ وكيف يمكن لكليهما أن يصنف في كتاب واحد تحت عنوان: الميثولوجيا؟

لقد قدمت هذه الوقفة عند كتاب مقروء على نطاق واسع، لغرض إيضاح طبيعة المشكلة التي تعانيها الدراسات الميثولوجية بسبب غموض المصطلح، ولغرض الإشارة إلى أن مشكلتنا مع المصطلح والتعريف قد نشأت في جزئها الأكبر من مشكلة البحث الميثولوجي مع ما يدعى بالميثولوجيا الإغريقية، ومناهج دراستها وتبويبها وتصنيفها، وهذه المشكلة في اعتقادي ستبقى قائمة ما لم يتم الاتفاق على معايير دقيقة لتمييز النص الأسطوري عن غيره من الأقاصيص، وهذا أمر يبدو بعيد التحقق في الوضعية الراهنة للبحث الميثولوجي، ولكنني سوف أتقدم فيما يلي بطرح وجهة نظري في هذه المسألة، وكما تشكلت لدي بعد تفرغ طويل لدراسة الأسطورة وتاريخ الأديان.

1- من حيث الشكل، الأسطورة هي قصة، وتحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات، وما إليها، وغالباً ما يجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية وتداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطف والقلوب، لا يتمتع به النص النثري.

2- يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة، فالأسطورة السومرية "هبوط إنانا إلى العالم الأسفل" والتي دونت كتابة خلال النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد، قد استمرت في صيغتها الأكادية المطابقة تقريباً للأصل السومري إلى أواسط الألف الأول قبل الميلاد، غير أن خصيصة الثبات هذه لا تعني الجمود أو التحجر، لأن الفكر الأسطوري يتابع على الدوام خلق أساطير جديدة، ولا يجد غضاضة في التخلي عن تلك الأساطير التي فقدت طاقتها الإيحائية أو تعديلها.

3- لا يعرف للأسطورة مؤلف معين، لأنها ليست نتاج خيال فردي، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها، ولا تمنع هذه الخصيصة الجمعية للأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفوقة، تطبع أساطير الجماعة بطابعها وتحدث انعطافاً دينياً جذرياً في بعض الأحيان.

4- يلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملاً لا رئيسياً.

5- تتميز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول، والموت والعالم الآخر، ومعنى الحياة وسر الوجود، وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد، إن هم الأسطورة والفلسفة واحد، ولكنهما تختلفان في طريقة التناول والتعبير، فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز، وتستخدم الصور الحية المتحركة.

6- تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي، ومع ذلك فإن مضامينها أكثر صدقاً وحقيقية، بالنسبة للمؤمن، من مضامين الروايات التاريخية، فقد يشكك هذا المؤمن بأية رواية تاريخية، ويعطي لنفسه الحق في تصديقها أو تكذيبها، ولكن الشك لا يتطرق إلى نفسه، إذا كان بابلياً، بأن الإله مردوخ قد خلق الكون من أشلاء تنين العماء البدئي، وبأن الإله بعل قد وطد نظام العالم بعدما صرع اله يم وروّض المياه الأولى، إذا كان كنعانياً، ويستتبع لا تاريخية الحدث الأسطوري، أن رسالته غير زمنية وغير مرتبطة بفترة ما، إنها رسالة سرمدية خالدة تنطق من وراء تقلبات الزمن الإنساني، إن عدم تداخل الزمن الأسطوري بالزمن الحالي يجعل من الحدث الأسطوري حدثاً ماثلاً أبداً، فالأسطورة لا تقص عن ما جرى في الماضي وانتهى، بل عن أمر مائل أبداً لا يتحول إلى ماض، ففعل الخلق الذي تم في الأزمنة المقدسة، يتجدد في كل عام ويجدد معه الكون وحياة الإنسان، وإله الخصب الذي قتل ثم بعث إلى الحياة موجود على الدوام في دورة الطبيعة وتتابع الفصول، وصراع الإله بعل مع الحية لوتان ذات الرؤوس السبعة، هو صراع دائم بين قوى الخير والحياة الطبيعة المزدوجة للإنسان وتكوينه من عنصر من تربة الأرض ممزوجة بدم إله قتيل، هو تأسيس لفكرة الأسطورة عن حدث محدد في تاريخ الناس، فإن مرامي هذا الحدث تكون خارج الزمن وتتخذ صفة الحضور الدائم، ونموذج هذا النوع من الأساطير أسطورة الطوفان الرافدية، فرغم أن السومريين قد اتخذوا من حادثة الطوفان، التي أبلغت عنها الأسطورة لم يكن تاريخياً بالنسبة إليهم، لأن الطوفان الذي دمر الأرض من حولهم مرة، هو نذير دائم بسطوة القدر وتحذير من الغضب الإلهي البعيد عن إفهام البشر، ومن الاطمئنان إلى استمرارية الشرط الإنساني وثبات الأحوال.

7- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه، وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة إذا انهار هذا النظام الديني، وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة.

8- تمتع الأسطورة بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم، إن السطوة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي، لا يدانيها سوى سطوة العلم في العصر الحديث، فنحن اليوم نؤمن بوجود الجراثيم وبقدرتها على تسبيب المرض، وبأن المادة مؤلفة من جزئيات وذرات ذات تركيب معين، وبأن الكون مؤلف من مليارات المجرات، الخ، وذلك لأن العلم قد قال لنا ذلك، وفي الماضي آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة، مثلما نؤمن اليوم وبدون نقاش بما ينقله لنا العلم والعلماء، وكان الكفر بمضامينها كفراً بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته وثقافته، وفقداناً للتوجه السليم في الحياة.

اعتماداً على ما قدمته أعلاه، أستطيع أن أخلص إلى التعريف التالي فأقول: "إن الأسطورة هي حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان".

العرب والأسطورة

تركي علي الربيعو

الحضارة كالحياة صراع دائم مع الموت على حد تعبير "ديورانت" في قصة الحضارة، و"فرويد" في كتبه الذائعة الصيت، و"مستقبل وهم" يذهب إلى ذلك أيضاً حيث يرى مبرر الحضارة الأول هو حماية الإنسان من الطبيعة، وإذا كانت الطبيعة بهذه القسوة، فمن الطبيعي أن 99% من حياة الإنسان كانت هباء وضحية لظروف قاسية لا ترحم حيث الموت والدمار والطوفان.

غالباً كانت قوى الطبيعة تنتصر على الإنسان - خاصة - إذا تذكرنا أن أقدم حضارة بشرية ظهرت إلى الوجود في العالم هي الحضارة العربية والتي يصطلح على تسميتها - خطأ - بالسامية انسياقاً وراء الأسطورة اليهودية حول سام وحام، هذا إذا ما قورن هذا العمر الحضاري والذي لا يتعدى الـ 4000 عام قبل الميلاد بالعمر الجيولوجي الذي يذهب إليه علماء الجيولوجيا على أن أول ظهور للإنسان يتراوح بين الثلاثمائة ألف ومليون سنة، علما بأن عمر الإنسان العاقل كما يقول خبراء الانتربولوجيا لا يتعدى الـ 100 ألف عام أي بدءاً من ظهور إنسان نياندرتال، وهذا ما يدفعنا للاعتقاد بآراء الجيولوجيين والتي تذهب إلى أن العشرة آلاف سنة أي قبل الميلاد بثمانية آلاف عام وحتى الآن هي أطول فترة تاريخية شهدت تغييراً واعتدالاً حرارياً انعكس على صعيد النشاط الفيزيولوجي للإنسان بإيجابية توافقت تماماً مع نزوع ضمني للحضارة والاستقرار.

ومن أطلال "أور" إلى "ايبلا" و"أوغاريت" و"تل العمارنة" وصولاً إلى "سقط اللوى بين الدخول فحوّمل " كشواهد أزلية على أن الحضارة في منطقتنا العربية قديمة قدم الإنسان بل أقدم حضارة عرفها التاريخ على ما يذهب إليه معظم المؤرخين وشواهد حضارية على نزوع ضمني نحو الخير حيث الخير يتوافق تماماً مع النزعة الإنسانية المجاهدة لإقامة وتشييد صرح الحضارة الإنسانية (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة * قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك * قال إني أعلم مالا تعلمون) البقرة (29-30) هذا العلم منه - سبحانه - هو تغليب للرحمن على الشيطان في داخل الإنسان وبالتالي الانتصار للإرادة الخيرة والإيمان بحضارة خيرة ينشئها الإنسان.

وانطلاقاً من أن الحضارة والتاريخ مرتبطان أحدهما بالآخر - على حد تعبير الدكتور مؤنس في كتابه - الحضارة - أشد الارتباط ولا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن الحضارة حديثاً معقولاً إلا إذا عرف ماهية التاريخ معرفة معقولة، إن تاريخ المنطقة العربية كدينها ودين الشرق عموماً فهو سجل لنزاع طويل الأمد بين الخلق والدمار، بين الحياة الموت، بين الصحراء والواحة، بين بعل وموت، بين ايزيس وست، بين آلهة الموت وآلهة الحياة، حيث تكون الغلبة مرة لهذه ومرة لتلك، بين قابيل وهابيل، بين عدنان - رمز الاستقرار والحضارة - وقحطان في مرحلة لاحقة حيث ينتصر الإنسان في اكتشاف نمط إنتاج جديد وحياة جديدة يوحيان بالاستقرار.

وإذا كان التاريخ ليس رحلة فقط في الزمن السحيق، بل تكمن أهميته في كونه كما يقول غولدمان "يعرفنا بأولئك الرجال الذين كافحوا وناضلوا في ظروف مختلفة وفي سبيل قيم تتفق وتتشابه أو تختلف مع قيمنا اليوم، انطلاقاً من أهمية التاريخ في حياة الأمة " لأنه المدى - كما يقول الدكتور عمر فروخ - الذي يجري فيه تهذيب الشعوب فإن تاريخ المنطقة العربية يمكن تقسيمه إلى مرحلتين:

أ- **الأولى** تتوافق فيها الأسطورة مع التاريخ مع الحضارة والثقافة: وتبدأ هذه الفترة مع أول

استقرار حضاري للشعوب الإعرابية والعروبية - والتسمية للدكتور عمر فروخ - بعد الهجرات المتتالية من جزيرة العرب باتجاه مناطق الخصب والماء، وفي هذه الفترة التاريخية التي شهدت أقدم الإنجازات الحضارية الهامة، لا يسعنا التعرف على الإنسان وقواه المبدعة والخلافة إلا بدراسة آلهته "أساطير الأولين" كما سماه القرآن الكريم لأن القضايا التي عالجتها الأساطير لا تزال تشغل بال الإنسان وتفكيره وتؤثر في حياته العاطفية والفكرية.

ب- الفترة الثانية: وهي الطور الأكمل في ثقافة المنطقة العربية وتتجسد في الدعوة الإسلامية التي نادى بها الرسول عليه السلام عشيرته الأقربين للدخول إلى الدين الجديد وتبدأ مع بدايتها .. وحيث يبدأ التاريخ الفعلي للإنسان العربي مع بداية الطلاق بين المتناهي واللامتناهي، حيث لم تعد تتدخل الآلهة في حياة البشر اليومية توجهها أو تقضي عليها بالإحباط ف (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) وستحارب كل البدع، ومن هنا نستطيع أن نفسر لماذا حوربت الأشكال الفنية المستوردة من بلاد الشام والتي تجسد آلهة على هيئة صورة وتماثيل كمركز وتعاويذ عملاً بقول رسول الله عليه السلام لعائشة "اهتكي هذه الستر، يعذب المصورون يوم القيامة: وكذلك جاءت الآية الكريمة (إنما الخمر والميسر والأزلام والأنصاب رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه).

وهنا سنشهد ولأول مرة في التاريخ تأليفاً حقيقياً لتاريخ الإسلام من إبداع العرب، يقول المؤرخ المغربي عبد الله العروي "إن كلمة تاريخ كلمة عربية، والكلمة الأجنبية History أسطوري، التي كان من الممكن استعارتها استعملت فعلاً لكن بمعنى أخر للتعبير عن القصص الخيالية، الميثولوجيا، والتي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتدقيق كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة ... ولذلك سيعتقد العرب مدة طويلة ويفخرون أنهم وحدهم شعب والشعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً ويحق لنا أن نضع التاريخ في مقام النحو، أي في ميدان أظهر فيه عرب القرون الأولى أصالة وقوة في الخلق والإبداع لا شك فيهما، ففي العبادات لم ينزل القرآن دفعة واحدة فلزمت معرفة السابق من اللاحق، الناسخ من المنسوخ وكذلك في أسباب النزول، معرفة الصحابة، الفتوحات، الخ.

وهذه الدراسة تنطلق في محاولة لمسح شامل وسريع للحركة الحضارية في المنطقة العربية ابتداءً من الحضارة السومرية وانتهاء بالحضارة العربية الإسلامية والمرحلة الثانية لا تدخل في صلب الدراسة وإن كانت ليست أكثر من تحصيل حاصل لنزوع حضاري تاريخي قديم قدم الحضارة في المنطقة وهذا من شأنه تأسيس القاع الحضاري لأنتربولوجيا ثقافية خارج إطار النقل والاستيراد في محاولة للبحث عن جذور المسألة.

البحث عن الجذر كان من الممكن أن يكون عنوان البحث لكنني آثرت العنوان الموجود "العرب والأسطورة" لأنه أكثر عيانية من البحث عن الجذور حيث الأسطورة تتوافق تماماً مع جذر المسألة لأسباب منها: أنه في مجتمع تقليدي كالمجتمع العربي تتوافق التقليدية مع ما هو أصل إذا أخذنا بالاعتبار قول سكينز في كتابه تكنولوجيا السلوك الإنساني "بأن ما هو تقليدي هو مشتق ومختار تاريخياً" وهذه التقليدية لها جذورها الأسطورية العميقة فما من صغيرة ولا كبيرة من حواديث العجائز إلى قصص الأطفال إلى فلولكورنا الشعبي في إطاره العام وحتى في سلوكنا اليومي إلا وله جذور ممتدة في أعماق الماضي، وهذا ما دفع "ديورانت" للقول "والحق أنه لا توجد سخافة في الماضي، إلا وهي منتشرة في مكان ما في الوقت الحاضر".

من أسوأ ما تعرض له تاريخ البشرية من تزييف وتحريف كان ولا يزال على يد اليهود ومن لف لفهم من المستشرقين الذين تأثروا بالتوراة - عهدهم القديم - حيث كانت أسيرة لرد فعل عاجز ومستلب إزاء الحضارة عامة تتميز بالتماسك والتكامل والشمول والقدرة على التجدد والعطاء.

تاريخياً، حسب المنطقة العربية من جنوب الجزيرة العربية إلى جبال زاغروس شمالاً ومن الخليج العربي ودجلة شرقاً ووادي النيل غرباً، وحدة في الزمان والمكان ووحدة في اللغة والعقيدة تتوافق تماماً مع مفهومنا الحاضر لنظامنا الإقليمي العربي.

ومع الهجرات المتتالية إزاء حالة القحط التي مرت بها الجزيرة العربية لظروف سوف نعود لشرحها، حدثت هجرات متوالية لشعوب عروبية باتجاه الشمال "وادي الرافدين، بلاد الشام، وادي النيل، عن طريق شبه جزيرة سيناء وعن طريق البحر الأحمر".

كان رادار الخصب يوجه مسيرة هذه الشعوب والتي يصطلح على تسميتها خطأ بالسامية وهي التسمية التي أطلقها سكوتزر 1781م متيمناً في ذلك بالأسطورة التي يوردها العهد القديم عن نوح عليه السلام والتي أصبحت فيما بعد عرفاً يسير عليه المؤرخون متأثرين بلا وعي منهم ببديهية خاطئة من الأساس مستندة إلى ما يرويه العهد القديم، وبوعي منهم أحياناً كثيرة لكنه يدخل في إطار عملية الاحتواء الفكري والسياسي للمنطقة العربية وفي إطار التوسع الجغرافي للغرب ابتداء من القرن السابع والثامن عشر.

وإذا كان الاستشراق وليداً للحركة الاستعمارية، حاجة المستعمِر لفهم المستعمر - بفتح الميم - ليسهل استعباده وتذليله وإركاعه فمهمة الاستشراق تكمن في تفتيت الوحدة الحضارية للمنطقة العربية ليسهل تحويلها إلى دويلات طائفية وعرقية ومذهبية تكون السياج الحضاري لدويلة إسرائيل تضمن الاستمرار والوجود لها كخنجر في قلب الأمة العربية ومع الاستشراق كرديف للاستعمار، بدأنا نشهد ونسمع الدعوة للكتابة باللاتينية - سعيد عقل - الدعوة للفينيقية، الفرعونية وخيوط إربان عند حسين فوزي حيث يكتب داعياً إلى شخصية مصرية جديدة ولقد أمسكنا أخيراً جداً بخيط من خيوط "إربان" يهدينا إلى مصريتنا ألا وهو التراث الشعبي ولكنه واحد من خيوط الهدى أسهلها رؤية وأبسطها وجوداً، إنما التاريخ الحضاري كله هو مستودع خيوط "إربان" الأخرى وعالمية البحر المتوسط عند طه حسين وفرعونية لويس عوض، وكذلك الدعوة إلى القومية السورية عند أنطون سعادة.

نعود إلى إجمال الدافع لكتابة هذا البحث انطلاقاً من أسباب حضارية منها:

أولاً: التطابق التام بين الأسطورة والتاريخ في العهود القديمة، والتي ترجع إلى أكثر من 4000 عام قبل الميلاد وبالتالي فإن أي قراءة في الأسطورة هي قراءة في أوجه النشاط الذي يحكم سير تطور المجتمع المذكور.

ثانياً: التأكيد على الوحدة الحضارية للمنطقة العربية وذلك باستعادة الشكل الثقافي الذي وجدت فيه هذه الظواهر مكانها ومعناها الصحيحين فالحضارة شكل ومضمون وبالتالي فإن تفاعل الشكل والديناميكية يكون تاريخ الحضارة، ويثير سؤالاً عن مدى أثر شكل الحضارة في تحديد مصيرها، فالشكل كما يقول فرانكفروت يظل بالرغم من التغيير الذي يطرأ عليه أنموذجاً ثقافياً.

ثالثا: البحث عن خصوصية تاريخية خارج القياسات الأوروبية وبالتالي البحث عن خصوصية قومية قائمة قدم هذه الحضارة فإذا كانت القومية الحديثة وليدة النهضة البورجوازية فهي هنا قديمة قدم تاريخ المنطقة العربية، وبالتالي المطالبة بصياغة جديدة للفكرة القومية خارج المفهوم البورجوازي الغربي، وهذا من شأنه تكوين نظرة قومية ذات بعد شمولي أكثر وأدق تعبيراً عن طموحاتنا القومية، فالحضارة هي القومية وليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.

رابعاً: دحض الأسطورة اليهودية التي تفسر التاريخ خارج إرادة الإنسان والتي مارست أكبر

طوباوية عرفها التاريخ على طريقة "كارل مانهايم" في كتابه الشهير "الأيديولوجيا واليوتوبيا" حيث الطوباوية هنا ليست مثالية، بل هي حالة من حالات التفكير تحاول من خلال العقل والعمل المضاد أن تقرب الواقع التاريخي إلى مفاهيمها الخاصة أو أن تغير مجراه كلياً، هذا ما فعله العهد القديم وما تفعله الصهيونية اليوم بتحويلها اليوتوبيا - الطوباوية - إلى أيديولوجيا.

إن دحض المفهوم السائد حول تاريخ المنطقة والذي تتبناه الكتابات الاستشراقية والتي استجدت نقطة بدايتها من المقولة الأسطورية حول سام وحام، واستمرت حتى عدنان وقحطان (كما سنبين في بحث قادم) هو خطوة أولى لتأكيد الذات وإنهاء حالة الاغتراب.

وكما سبقت الإشارة فقد جسدت المنطقة العربية وحدة المكان واللغة والعقيدة، فالهجرة حدثت من مكان واحد، جزيرة العرب تحت ظروف مناخية قاسية حولت الجنة إلى صحراء، فلقد كانت المنطقة الصحراوية الممتدة الآن من الصحراء الكبرى غرباً على المحيط الأطلسي وحتى أواسط القارة الهندية منطقة متصلة من الحدائق والأراضي المعشبة، ففي الجزائر وجنوب طرابلس حيث تمتد الصحراء بكامل عنجهيتها كان صيادو العصر الحجري القديم يحفرون رسوم الفيلة والجواميس والزرافات على صخور محاطة الآن بمئات الأميال من قفر تستحيل فيه الحياة.

ولقد استطاع برترام توماس 1931م من أن يخترق الربع الخالي فوجد بقايا بحيرة عند منخفض أبو بحر وآثار نباتات وحيوانات عند جبل "العترا" يضاف إلى هذا أن وادي الرمة ما زال مليئاً بالصخور الرسوبية والحصى مما يدل على انه كان في القديم مجرى نهر غزير، ويذهب علماء الجيولوجيا على انه في عصر الميوسين كان مناخ الجزيرة العربية يشبه مناخ الهند اليوم من حيث الدفء وكثرة الرطوبة وغزارة الأمطار وكلها عوامل تساعد على سكنى البشر.

بيد أن ضغط الهواء البارد فوق أوروبا في العصر الجليدي أرغم عواصف الأطلسي الماطرة أن تتجه شرقاً بجنوب وقد أدى إلى تغيير في المناخ تدريجياً وبدأ الجفاف يغزو أرض الجزيرة العربية فتناقص عدد السكان وانتقلوا إلى حياة البداوة وهاجر عدد كبير منهم إلى أطراف الجزيرة حيث الخصب والماء الوفير.

ففي عام 3500 ق.م، وعن طريق سيناء شرقاً أو عن طريق البحر الأحمر أو عن طريق باب المندب - والاجتهادات كثيرة في هذا المجال - حدثت هجرة باتجاه وادي النيل حيث حط فريق من الساميين واستقروا في مصر مع سكانها الأصليين وتمازجوا معهم.

"ديورانت" يرى في "قصة الحضارة" أن المهاجرين الذين وفدوا من غرب آسيا قد جاءوا معهم بثقافة أرقى من ثقافة أهل البلاد وأن هؤلاء الآسيويين بقوا باستمرار الحكام الفعلين للمصريين القدماء حيث كانت لهم طقوسهم الخاصة وألوانهم التي يرتدونها في المناسبات.

وحتى أولادهم كانوا يولدون ببشرة بيضاء تشبه بشرة الآسيويين لكن حرارة أتون لا تلبث أن تلفحها فتسمر، وإن تزاوجهم مع هؤلاء الأهلين الأقوياء قد أنجب سلالة هجينة كانت مطلع حضارة جديدة، وأخذت هذه السلالة تمتزج امتزاجاً بطيئاً حتى تألف من امتزاجهما فيما بين 4000-3000 ق.م، شعب واحد، هو الشعب الذي أوجد مصر التاريخية.

المؤرخون أيضاً يحدثوننا عن تمازج في قاعدة المثلث الشرقية - بلاد ما بين النهرين - فالأكاديون المهاجرون في أواسط الألف الرابع قبل الميلاد، تمازجوا مع السومريين فلما حل الساميون الجدد في وادي الرافدين الذي يسكنه السومريون المتحضرون، كانوا في حالة بداوة وجهل - وهذا موضع اعتراض لاحق - ولكنهم ما لبثوا أن تعلموا من السومريين فن بناء المنازل ووسائل الري والكتابة ومن

اختلاط السومريين غير الساميين كما تجمع معظم المصادر بالموجة السامية الجديدة نتج البابليون الذين قدموا للحضارة الإنسانية الكثير من ميراثها الثقافي.

وهكذا استمرت الهجرات ففي 2500 ق.م، حدثت هجرة عربية حملت العموريين إلى الهلال الخصب كما حل الكنعانيون والفينيقيون غربي الشام وفلسطين وبين 1500-1200ق.م وهاجر العبرانيون إلى جنوب بلاد الشام والآراميون إلى الشمال بين منبعي النهرين دجلة والفرات حوالي 500 ق.م، حل الأنباط في الأرض الواقعة إلى الشمال الشرقي من شبه جزيرة سيناء في منطقة وادي موسى وأنشئوا عاصمتهم "البتراء" كما حل التدمريون في الصحراء السورية وأنشئوا "تدمر" التي لا تزال أطلالها ماثلة إلى اليوم بكامل روعتها وبقي الأصل في الجزيرة العربية.

إن وحدة المكان - شبه الجزيرة العربية ومساحتها القليلة بالنسبة للجموع النازحة تحت تأثير الجفاف - تشير إلى وحدة الأصل والتي ستطبع الخط العام الحضاري للمنطقة بطابعها الخاص، ولذلك سنشهد وحدة في الشكل الثقافي أي وحدة في الثقافة ماثلة إلى اليوم في العادات الاجتماعية وأساليب الحياة الخاصة - إذا ما أخذنا بالاعتبار قضية مهمة جداً تغيب باستمرار عن ذهن المؤرخين لكنها تبقى مجرد افتراض - وهو أن هنالك فترة حضارية غائبة كانت سائدة في جزيرة العرب تحت تأثير الظروف المناخية وبقيت تتحكم في ظروف المهاجرين الجدد والنازحين باتجاه الخصب وفي شكل النمط الثقافي السائد قبل تواريخ الهجرات، ولقد لفت "شوينفرت" أنظار العلماء إلى تلك الحقيقة الظريفة العظيمة الخطر وهي أن الشعير والذرة الرفيعة وتأنيس الماشية والماعز والضأن وإن ظهرت كلها في مصر وبلاد آسيا الغربية وبخاصة في بلاد اليمن وبلاد العرب القديمة، وهو يستدل من هذا على أن الحضارة - وهي هنا زراعة الحبوب واستخدام الحيوانات المستأنسة قد ظهرت في العهود القديمة غير المدونة في بلاد العرب ثم انتشرت في صورة مثلث ثقافي إلى ما بين النهرين وإلى مصر.

وهنا لا بد أيضاً أن نلفت النظر إلى قضية هي الأخرى بدورها مهمة، صحيح أن الاستقرار الحضاري لم يتم إلا عندما التقى الإنسان الراغب في الاستقرار والبقاء في مكانه مع النبات الذي لا يتطاير بالرياح، فلقد أصبح لهذا الإنسان حنطة يقتات بها وأصبحت الحنطة معتمدة على الإنسان لأنه السبيل الوحيد الذي يمكن بواسطته أن تتكاثر ولكن نشر الزراعة يثير إشكالاً آخر فلم يكن انتشار الزراعة مجرد انتشار المعرفة بالحنطة والشعير وحسب بل كان إلى جانب ذلك تعميم أداة الحصاد الغربية المعقدة، وهذا من شأنه أن يدفعنا للتأكيد على المسائل التالية:

أ- أن المهاجرين الجدد لم يكونوا ليجسدوا حالة بداوة وذلك انطلاقاً مما ذكرناه من معرفة بالزراعة - زراعة الحنطة والشعير - وأدوات حصدها إلا إذا انطلقنا في دراستنا ونحن نتكئ على عكاز الدراسات الاستشراقية عربونا بالوفاء لنمطية الحضارة الأوروبية حضارة البعد الواحد.

ب- إن البداوة طور حضاري لا يعني البدائية، كما أن البدائية لا تعني البساطة والقدم والتدني السافر ولعل من المفيد للمثقفين العرب العودة إلى الدراسات الانثربولوجية الحديثة في علم الاجتماع في محاولة للتحرر من أسر كثير من المفاهيم، التي استقرت كحقائق مطلقة ونشير بذلك بالأخص إلى كتاب "انجلز" "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" والذي بات وكأنه إنجيل لكثير من المستشرقين بالألفاظ والداعين للانخراط في الثقافة الغربية، إن تقسيمات "مورغان" عن المجتمع القديم والذي يقسم به تاريخ البشرية إلى ثلاث مراحل - الوحشية - البربرية - الحضارة التي يأخذ بها "انجلز" في كتابه المذكور تهيئ القاع لاجتثاث الموروث التاريخي والحضاري وسنصبح ونحن في أعلى طور وأقصد به الثقافة الإسلامية مجرد طور أعلى من أطوار البربرية وهذا يتوافق مع النزعة

الحضارية الأوروبية والتي لا تجد في الآخر سوى ميدان واسع لتطبق عليه القياسات الانتربولوجية.

جـ- إن التمازج الذي حدث بين البداوة الأكادية المزعومة، وبين الحضارة السومرية والذي شكل القاع الحضاري لإنتاج ثقافة بابلية وجنس بابلي ذي مواصفات سامية تامة يطرح سؤالاً يميل لصالح المهاجرين، وهو كيف استطاع هؤلاء المهاجرون أن يستلهموا النسق الحضاري السومري ويخضعوه لنسقهم الخاص ليشكل القاع الحضاري لثقافة بلاد الرافدين فيما بعد، وهذا يتطلب على الأقل وجود حملة من القيم والتطريزات الاستعدادات عند هؤلاء فليس من المعقول أن يكونوا بدواً فقط، أم أن تهمة البداوة أزلية من أول تاريخ لهذه الهجرات وانتهاءً بالفتوحات الإسلامية.

يكتب فرانكفورت "أنه قام على النهرين العظيمين استمرار ثقافي كان الناس ينتقلون داخله بدون أن يسببوا اضطراباً في أساس المدينة، واللغة السومرية التي كانت مسيطرة خلال مرحلة حضارية سابقة حلت محلها الأكادية السامية، كيف حدث هذا الاندماج ما هو دور الأسطورة في ذلك/أي جملة المعتقدات الأسطورية السائدة ودورها؟ إنها أسئلة تنتظر إجابات.

"ديورانت" يكتب أيضاً أن عناصر بعينها من الثقافة المصرية مستمدة من بلاد سومر وبابل "وأنه كلما رجعنا إلى الوراء في درس اللغة المصرية القديمة زاد ما نجده فيها من صلات بينها وبين لغات الشرق الأدنى السامية".

إن تقدم الدراسات اللغوية في عصرنا الذي دفع العلماء إلى تقسيم اللغات إلى أسر استناداً إلى نظمها الصوتية والنحوية والصرفية والمعجمية وأول الكلمات وقد ظهر أن أعظم الأسر اللغوية الحضارية ثقافة وحضارة هي الأسر العروبية وقد أظهرت هذه الدراسات أن اللغات القديمة السومرية منها والبابلية والآرامية والعبرية والمصرية تنتمي إلى أصل لغوي واحد بل ظهر أنها كانت لهجات للغة واحدة وإن أقرب هذه اللغات أو اللهجات إليها هي لغتنا العربية، حتى إن "ديورانت" يذهب إلى أن لغة المصريين قد جاءت من آسيا، وشاهد ذلك أن أقدم نماذج منها، بينها وبين اللغات السامية شبه كبير وقد أثبتت الدراسات اللغوية المصرية القديمة "الهيروغلفية" هي لغة سامية بنسبة 70% والباقي مؤثرات أفريقية.

يضاف إلى ذلك أن هنالك مجموعة من الخصائص تتميز بها مجموعة اللغات السامية أوجزها ولنغستون بما يلي:

أ. تعتمد اللغات السامية كلها على الحروف الصامتة ولا تلتفت إلى الأصوات.

ب. أغلب الكلمات السامية مشتقة من أصل ذي حرفين أو ثلاثة.

جـ. ليس في اللغات السامية كلمات مركبة أو معنى مركب نتيجة دمج كلمتين في واحد.

وقد أثبتت الحفريات الأخيرة التي جرت في ايبلا بما لا يقبل الشك أن ألواح ايبلا والتي يبلغ عددها خمسة عشر ألف لوح، ما زالت في حالة جيدة سليمة واضحة القراءة وقد كتبت باللغة العربية الأم، ويعتقد "أولمستد" أن اللغة الأم أقرب إلى البدوية ويقول عبد الله فيلبي في "تاريخ العرب قبل الإسلام" - الجزء الأول - أن "العربية أنسب اللغات السامية للدراسة وأكثرها ملاءمة للبحث".

وإذا كان تاريخ المنطقة العربية ثنائياً فهو سجل لصراع بين الخير والشر فإن الأسطورة بقيت باستمرار المغامرة العقلية الأولى على خيال خصب قديم قدم الحضارة في محاولة لارتياد آفاق جديدة في العالم اللامتناهي في نظر الإنسان القديم ومع نزوع الإنسان نحو الاستقرار وتفسير العالم الذي

يحيط به كانت الأسطورة بمثابة رد الفعل الطبيعي إزاء حالة القحط والاستقرار.

ومن هنا تكمن أهمية الأسطورة في استمرارها كشكل ثقافي لدى جميع الشعوب العربية القديمة، وذلك من شأنه أن يساعدنا على اكتشاف الوحدة العضوية بين هذه الشعوب لكن بعض التغيرات الطفيفة التي تطلبها ظروف ما بعد الهجرة.

فعلى صعيد العقيدة نجد تشابهاً ليس له حدود لقد بقيت تلك الملحمة البالية وأقصد ملحمة جلجامش وحديثه عن الطوفان بمثابة إنجيل تلك الشعوب القديمة وعلى ما يذهب إليه العلامة العراقي طه باقر فقد وجدت نسخ منها في بلاد الشام وفي عيلام وحتى الأدب المصري القديم ولقد عثر عليها في أكمل صورة لها في مكتبة آشور بانيبال.

ولما كانت عودة تموز من العالم السفلي تجسيداً رائعاً لمحاربة التصحر حيث الصحراء الرمز العياني والتجسيد الواضح للموت، فكذلك كانت عبادة أوزير آله النيل المبارك رمزاً للاحتفال بموته وبعثه في كل عام. حيث كان يرمز بموته وبعثه لانخفاض النيل وارتفاعه وقتل آله الجفاف والصحراء وقد انتقلت عبادته إلى مصر - شرقي الدلتا - كما يذهب إليه المؤرخون من آسيا، كذلك إذا استعرضنا آلهة المصريين نجد أن حور أصله من آسيا وقد انتقلت عبادته إلى مصر عبر البحر الحمر ومدينة فقط حيث استقر في القسم الغربي من الدلتا والغالب كما يقول الدكتور عبد العزيز عثمان أن كلمة حور آسيوية الأصل ومعناها آله السماء أو سيد السماء وكثيراً ما يرمز له بصقر لأن الصقر خير من يمثل هذا الإله في الأجواء العالية.

رع - هو الأخر دخلت عبادته إلى مصر من شمال شرقي الدلتا وربما انتقلت عبر سوريا وفلسطين واستقرت في هليوبوليس أي عبد شمس.

بتاح - وهو الإله المحلي لمدينة منف يقول المؤرخون ربما كان اسمه مشتقاً من كلمة فتح العربية ويروى أنه انتقل مع الفاتحين الساميين الذين أطلقوا على آلهم لقب الفاتح ثم تحول إلى بتاح.

وآمون - حيث نجد هذا الاسم في أسر ما قبل الطوفان السومرية يقال أنه انتقل إلى مصر من جزيرة العرب وكان الإله المحلي لمدينة آرمنت ثم طيبة.

ولعلي لا أذهب بعيداً إذا قلت أن أخناتون لم يكن إلا مريداً من مريدي إبراهيم الخليل عليه السلام وهذا ما أسعى لاثباته في بحث قادم والذي يدور حول أثر ملحمة التكوين البابلي على ديانات التوحيد وأن المنطقة العربية كانت وحتى قبل ديانات التوحيد تشكل وحدة متجانسة وذلك من خلال حفاظها على الشكل الثقافي.

إن الثقافة العربية الإسلامية قد حافظت على الشكل الحضاري السائد قبلها، بل حافظت على الخصوصية التاريخية والتي يكثر الحديث عنها عبر الخصوصية الإسلامية فقط ، صحيح أن الإسلام يشكل خاتمة مطاف لعقل جامح، ولكننا مطالبون بتفسير عقلاني لأمور عديدة استمرت كأشكال ثقافية واستقرت كظواهر عضوية في مجتمع عضوي، وإلا كيف تفسر وجود الحجاب في تدمر زمن التدمريين 1200 ق. م. وكذلك وجوده في بابل وآشور "حيث لم يكن يسمح للمتزوجات أن يخرجن إلى الطريق العام بغير حجاب" ولماذا غاب المسرح في ثقافة عمرها ستة آلاف سنة، ولماذا بقي الشعر هذا الشكل الفني، متميزاً عن كافة الفنون الأخرى بأولية تصل إلى حد الجنون والافتتان به إلى حد تعليق المعلقات على باب الكعبة الشريفة وكتابتها بماء الذهب، هل هذا من قبيل الصدفة أم أنه وريث قدم حضاري عتيد كما قلت إلى 4000 عام قبل الميلاد.

لقد كان الشعر ولا يزال الرئة التي يتنفس منها وطننا العربي في التعبير عن طموحاته ، أفراحه وأتراحه، ولعله الوريث الشرعي لأساطير المنطقة في وقت لم تكن فيه الأسطورة أكثر من خيال مبدع

في بحثها المستمر عن الخلود والحضارة، ومن هنا نستطيع أن نفسر هجوم الإسلام (الشعراء هم الغاوون * في كل واد يهيمون) وذلك في محاولة هي الأولى من نوعها لتأسيس حضارة إنسانية وعقلانية ذات مرتكز ديني.

إن أهمية الأسطورة لا تكمن في قوة السرد والخيال اللاهب والقصص الخيالية عن الصراع الدائر بين الإنسان وقوى العماء البدائية التي تمثلها ثقافة مرة في ملحمة التكوين البابلي والشيطان "جمبابا" في ملحمة جلجامش وآريشجيال ملكة العالم السفلي في أسطورة الإله الميت وقوى القمع السائدة الآن والمسكونة بروح جمبابا وآريشجيال وكل روح بدائية، بل تكمن في وصفها عبر سياقها التاريخي وبالتالي تفسير حركة ونزوع الإنسان نحو الاستقرار وبناء الحضارة فالأسطورة تاريخياً جاءت لتخدم التحولات الحضارية في مسيرة الكائن التاريخي، فالإنسان كائن تاريخي وكل ما هو تاريخي قابل للتغيير والصيرورة، ومن هنا بالضبط تكمن عظمة الأسطورة.

وإذا كانت أكبر خطوة خطاها الإنسان تكمن في انتقاله من مرحلة البداوة إلى المرحلة الزراعية وتأسيس القرية، فإن الانتقال من نمط إنتاج رعوي إلى نمط إنتاج زراعي يتطلب إحلال قيم جديدة محل قيم قديمة تنتمي إلى فترة سابقة وبالتالي الانتصار للإنسان الجديد ومثله وقيمه، انتصار المزارع على الراعي، انتصار قابيل على هابيل، وانتصار أيا على آيسو في ملحمة التكوين البابلي، انتصار الحضارة على الطبيعة.

ولنتأمل هذا المقطع الرائع من ملحمة جلجامش حيث تنتصر البغي القادمة من أور مدينة الحضارة والمسلحة بكل فنونها على أنكيدو ابن الطبيعة تقول الأسطورة:

فأسفرت البغي عن صدرها وكشفت عن عورتها
فتمتع بمفاتن جسمها
نضت ثيابها فوقع عليها
وعلمت الوحش الغر فن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها
ولبث أنكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال
وبعد أن قضى وطره منها
وجه وجهه إلى ألفه من حيوان البر
فما أن رأت الظباء انكيدو حتى ولت عنه هاربة
وهرب من قربه حيوان البر
هم انكيد أن يلحق بها ولكن جسمه شل
لقد خذلته ركبتاه لما أراد اللحاق بحيواناته
أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل
ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم؟
رجع وقعد عند قدمي البغي
وصار يطيل النظر إلى وجهها ولما أصاخ السمع إليها
كلمت البغي انكيدو وقالت له
إنك حكيم يا انكيدو وأنت مثل إله
فعلام تجول في البرية مع الحيوان
تعال آخذ بيدك إلى "اوروك" للحمى والسور
إلى البيت المشرق مسكن "آنو" و"عشتار"
حيث يعيش جلجامش المكتمل الحول والقوة

إن وجه الشبه الكبير بين هذه اللوحة الأسطورية وبين ما يرويه لنا سفر التكوين عن قصة آدم عليه السلام (وكان كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان، فرأت المرأة - بتحريض من الحية - أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية المنظر فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل فانفتحت أعينهما، على عريهما فخاطا أوراق تين وصنعا مآزر منها".

وإذا كان أهم سؤال أمام الإنسانية على ما يذهب إليه "والتر لبمان" هو كيف يستطيع الناس أن ينقذوا أنفسهم من الكارثة التي تتهددهم ؟ كارثة لا تبقي ولا تذر، خاصة إذا كانت بهذا الحجم الذي صوره لنا خيال الأجداد.

والفيضان الواثب الذي لا يقوى أحد على مقاومته
والذي يهز السماء وينزل الرجفة بالأرض
يلف الأم وطفلها في غطاء مربع
ويحطم يانع الخضرة في حقول القصب
ويغرق الحصاد إبان نضجه
مياه صاعدة تؤلم العين
طوفان يطغى على الضفاف
فيحصد أضخم الشجار
عاصفة عاتية تمزق كل شيء
بسرعتها المطيحة بفوضى عارمة

في هذه الحالة لن ينفع الإنسان إلا عقله، ولعل نوح عليه السلام يجسد كما سنرى في أسطورة طوفان ما قبل الطوفان الذي يرويه القرآن الكريم قمة الذكاء الإنساني في مواجهته لقوى الطبيعة المتآمرة عليه.

هذه المسائل تقدم الخيط الرفيع الذي يوصل بين المعطيات الثقافية الشعبية الراهنة وبين ثقافة الأجداد، لمن يتمعن بهذه المعطيات الثقافية لأنها تشكل القاع الحضاري الذي نشأت منه حضارتنا الراهنة وليستدل على أن الأجداد كانوا يمتلكون بالفعل خيالاً خصباً ورائعاً في محاولتهم الفذة في كشف أسرار هذا الكون العظيم وفي محاولتهم ارتياد آفاق جديدة في التقدم والحضارة.

وأخيراً، لا بد من القول إذا كانت الأسطورة تثير في أذهان بعض المثقفين العرب قرفاً ومقتاً وازدراء فإنها لم تمنع موشي دايان أن يسلك سلوكاً أسطوريا وهو رجل حرب عند احتلاله للقدس في حرب 1967 - كما يذكر في قصة حياته - ليدس في حائط المبكى كما كان يفعل أجداده ورقة يدعو بها لإسرائيل بالبقاء والنجاح، كذلك وبالرغم من تزامن الأسطورة مع التقدم في اليابان فإنها لم تقف عائقاً على طريق التقدم، وأن الوجود الإسرائيلي برمته في فلسطين يستند إلى دعوى أسطورية تستند إلى رابطة مزعومة بين الله والشعب اليهودي والأرض الفلسطينية.

الهندوسية(1)

ميزت أديان الهند الكبرى، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية، بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة وذهبت إلى أن طريقة الخلاص تقوم على الانعتاق من المادة أو التحرر من المظاهر المضللة في عالم الخبرة المادي، فالحقيقة في نظر المعلمين الهنود، مخبوءة وغير ظاهرة، ولا تتجلى إلا على نحو ناقص جداً في العالم المحسوس أمامنا، من هنا رفضوا الحاضر وسعوا إلى المطلق.

الهندوسية طريقة تفكير وحياة واسعة جداً، نجد فيها مكاناً للتعددية والأحدية والازدواجية، وكذلك لممارسات طقسية متنافرة، ومن أهم ما يميز الهندوسية في مرحلتها الأولى التشديد على إطاعة قوانين العشيرة لكي يولد الإنسان في حياة ثانية أكثر سعادة من حياته الحاضرة، وهي نشأت على أيدي الآريين الذين بدأت أمواجهم المتعاقبة تتدفق إلى الجبال في الشمال الغربي من الهند نحو العام 1700 قبل الميلاد، وعبر البوابة نفسها دخل الدرافيديون قبل ذلك الحين، والسكيثيون والمسلمون العرب لاحقاً.

كان أثر الآريين على الهند كبيراً، وهم من الأوروبيين الشماليين، البيض البشرة والطويلي القامة، ولقب الآريين الذي تبنوه لأنفسهم يعني "الأشراف أو المميزين"، واتجه بعضهم نحو بلاد فارس، ومنهم جاء اسم "إيران" وفي الهند نظروا إلى أنفسهم نظرة تفوق، وإلى الشعب الدرافيدي الأصلي، القصير القامة، والقاتم البشرة، نظرة ازدراء، وربما كان الدرافيديون أنفسهم اعتبروا القوم السابقين أدنى منهم، لكن دين الشعبين الآري والدرافيدي وحضارتهما امتزجا بعد قرون، وإن ظل التمييز الطبقي قوياً.

ومع اتجاه الآريين جنوباً عبر سفوح الهملايا، عرفوا الزراعة بعدما كانوا محض رعاة، وصنعوا شراباً قوياً اسمه "سوما" معصوراً من نبتة غير معروفة اليوم، كانوا يشربونه ممزوجاً بالحليب ويقدمونه إلى الآلهة اعتقاداً منهم أنها تحبه مثلهم، وكان لكل قبيلة منهم زعيم يدعى "راجا" وهي عبارة "rex" اللاتينية التي تعني "الملك"، ولم ينقض على وجودهم في الهند وقت طويل حتى ذاعت قصصهم وملاحمهم الشفوية وضمنها صلوات وابتهالات كل الكهنة يرفعونها إلى الآلهة.

من تلك العقائد والصلوات نشأت أولى كتاباتهم المقدسة التي تقع عليها في كتب الفيدا الأربعة، وأهمها كتاب "المعرفة الملكية" (Ring Veda) وهو يقع في عشرة أجزاء ويحوي 1028 نشيداً شعرياً في مديح الآلهة وقد تناقلها الناس قروناً إلى أن تم تدوينها في القرن الثامن قبل الميلاد، وهي مرفوعة إلى إله أو اثنين أو أكثر، وعبارة "Deva" الهندية، التي تعني "الإله" هي من اصل واحد مع اللاتينية "Deus" والأوروبية "Deity".

معظم آلهة الفيدا قديمة جداً، ومنها إيندرا إله العواصف والحرب وقد أجله عباده أيما إجلال، وتصوروه ذا جثة ضخمة وشعر طويل ولحية كثة يبعث منها صوته الأجش، ومن القصائد المرفوعة إليه واحدة نقرأ فيها: "في قبضة يديه الجياد والقطعان والقرى وكل العربات، إنه خالق الشمس والضحى ومحرك المياه 000 بدونه لا يرتفع إنسان وفي الحرب يدعونه لنصرتهم إنه مثال كل شيء ومحرك كل ساكن"، ومن آلهتهم رودرا الذي كان مستهاب الجانب لأنه مطلق العواصف الهوجاء المنحدرة من جبال الهملايا، ومن الصلوات القليلة المرفوعة إليه واحدة تقول: "لا تقتل كبارنا ولا صغارنا، لا طفلنا الذي ينمو ولا الرجل الذي شب ونما، ولا تقتل لنا أباً أو أماً، ولا تقتلنا يا رودرا، لا تقتل قطعاننا ولا جيادنا، ولا تهلك بسخطك أبطالنا فنحن نقدم لك الذبائح على الدوام"، وتقع في

(1) أديب صعب، الأديان الحية: نشوؤها وتطورها، دار النهار للنشر.

هذه الفيدا على عيون الشعر في وصف آلهة الطبيعة، وهناك آلهة "سريعة كالريح، متلفقة بالمطر، إنها مطرية السماء"، ومنها فايو (Vayu) إله الريح، وفيشنو (Vishnu) الذي يقطع الأرض والفضاء في ثلاث خطى خفيفة معتقاً العالم من ظلمة الليل.

ومن الآلهة القديمة ياما، وهو أول إنسان مات، فصار إله الموتى، وحاكمهم والحكم على أفعالهم، وتدعو الفيدا إلى إجلال "الملك ياما الذي يجمع الناس معاً.

وهناك إله متفوق هو فارونا (Varuna) إله النظام، وهو من يصنع النظام الطبيعي والخلقي في كل مكان، ويحمي الطبيعة من القوى التي تعمل على تقويضها، والإنسان من الخطيئة والشر، وهو الحَكم على أفعال البشر، وعندما يخطئ المرء عن جهل أو عن معرفة، ضد أخ أو صديق أو جار أو غريب، فهو يرفع الصلاة إلى فارونا كي يسامحه.

وكانت المعابد غير موجودة في القديم، والعبادة تحصل في الهواء الطلق، وعندما أقام الآريون المعابد لاحقاً صاروا يرفعون العبادة بفرح، وفي القديم كانوا يقدمون الهبات إلى الآلهة، كالحليب والحبوب والماعز والغنم والبقر، وأهم تقدماتهم الجياد، وكانوا يحفظون مقاعد لكي تستريح عليها أرواح الأسلاف غير المرئية، فتشارك معهم في الصلاة وتقديم الذبيحة ومع الوقت تطورت الطقوس، وصار هناك كهنة يتعاونون على إقامة الخدمة، وأهم هؤلاء البراهميون الذين يؤدون الخدمة الأساسية، وهي البراهما أو صلاة الطلب، ولم تكن الذبيحة تتم من دون حضور آغني، إله النار عموماً ونار المذابح خصوصاً، الذي تتلى صلوات خاصة لاستحضاره، وكما النار تطهر وتنظف، يرى الهندوس أن يفعل ذلك آغني بانتزاعه الخطيئة والشر، فهو يطرد الشياطين ويحمي المنزل الذي يحل في موقده كما يبارك الزيجات ويتزوج العذارى روحياً ويؤاخي الرجال.

ونجد في الفيدا آلهة أقل قدماً، وعددها ثلاثة كما عند الفرس والحثيين والإغريق والرومان وهي: (1) دايوس بيتار، أي السماء – الأب، وهو شبيه بالإله الإغريقي زفس والروماني جوبيتر،(2) بريثيفي ماتار (Prithivi Matar) أي الأرض – الأم، (3) ميترا، وهذا إله ذو بعد خلقي، يمثل المحافظة على الإيمان والعقيدة.

مع نهاية المرحلة الفيدية كانت طبقة رجال الدين قد نمت قوة وعدد، وصار عملهم الانصراف إلى الطقوس والبحث عن المعرفة والحكمة، وراحوا ينشدون مبدأ وحدة الأشياء، هكذا تبرز في صلوات الفيدا المتأخرة شخصيات حاسمة مثل فيشفاكارمان (Vishvakarman) "الذي عَملُه الكون" وبراجاباتي (Prajapati) "سيد الخلائق" أو "الخالق" وبوروشا (Purusha) وهو روح الإنسان والتي ضخمت حتى صارت كونية، بل بمثابة روح الكون التي أعطت الحياة لكل خليقة حية، خالقة العالم من ذاتها، وفي نهاية المرحلة برزت أناشيد تشهد على الروح الفلسفية التي اكتسبها الحكماء أو الكهنة، ومما تتحدث عنه خالق العالم: "إنه واحد ولكن يسمونه إبندرا، ميترا، فارونا، آغني".

مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد كان الآريون قد تركزوا في وادي نهر الغانج وأقاموا عدداً من المقاطعات المستقلة، جعلوا الحكم في بعضها ملكياً وراثياً وفي بعضها شعبياً تمثيلياً حيث يتولى مجلس مركزي من الأعيان حكم القبيلة، ونشأت أربع طبقات، ثلاث منها آرية هي الأشراف والكهنة والناس العاديون من عمال وفلاحين وحرفيين، والرابعة طبقة العبيد، وهي من الملونين غير الآريين، وميزت الطبقات الآرية نفسها بشدة عن الملونين، هكذا نشأت مشكلة اللون، وصارت كلمة "Varna" أي اللون تعني "الطبقة"، ولم تقتصر المحرمات على الزواج، بل امتدت إلى بقية العلاقات كالصداقة، ومع الوقت نشأ صراع بين رجال الدين والأشراف، إذ ادعت كل من الطبقتين الخلق الإلهي في التفوق، وتمت الغلبة أخيراً لرجال الدين الذين أغدقوا على أنفسهم أهمية تفوق تلك التي للآلهة، وادعوا حكم الكون والسماء والجحيم، وزعموا أن في إمكانهم تبديل مجرى الأحداث الكونية عن طريق طقوسهم التي كانت تستمر أحياناً أسابيع وأشهر، وصار الناس يعاملونهم في بيوتهم كأنهم آلهة، وأنتجوا أدباً

اسمه "البراهمانيات" أضافوه إلى الفيدا.

والبراهمانيات أساساً محاضرات أو أجزاء من محاضرات كانت تلقى على المرشحين للكهنوت في المعاهد الخاصة، ودونت للمرة الأولى نحو العام 300 قبل الميلاد، وجلها تفصيل للطقوس التي ترافق التقدمات، لكنها تنطوي على إشارات إلى العقائد، مثل عقيدة الخلق ومبدأ الوحدة في الكون، وتشير بقوة في اتجاه التوحيد، هنا يغدو براجاتي، الذي نجده في الفيدا رباً للخلائق، براهما سفايانيبو (Svayanibhu)، أي الذي يحيا بذاته، وهو خالق الكون، ويبدو أن الكهنة وحدوا بين الإله الذي يرفعون إليه الصلاة لكي يتدخل في سير الأشياء والإله الذي خلق الأشياء.

نجد في البراهمانيات إذاً، تطوراً فكرياً نحو التوحيد، أي فكرة الإله الواحد، أما الفلسفة الدينية الأولى لدى الهندوس فنجدها في مجموعات الاوبانيشاد، وهي بمثابة هوامش على البراهمانيات، كتبت خلال قرون ثلاثة أو أربعة تنتهي نحو العام 300 قبل الميلاد.

عبارة "اوبانيشاد" تعني "الجلوس قرب" (معلم)، إنها دورات تعليمية للمبتدئين، وتأخذ معظم الأحيان شكل حوار تتكرر فيه الأفكار والعبارات، مما يعني أنه كتب للحفظ، إلا أنها شديدة العمق (والتعقيد أحياناً) وشخوصها رجال ونساء ينتمون إلى طبقتي الأشراف والعاديين، ولا يقل إدراكهم عن إدراك الكهنة، وهناك 250 حواراً، بينها خمسة عشر حواراً رئيسياً، وترد مقاطع حول خلق العالم، تتلاقى فيها الهندوسية مع الأديان التوحيدية، وهناك مقاطع تعبر عن نظرة السانخيا الازداوجية، ولئن صح أن الاوبانيشاد لا تتبنى نظرة نهائية إلى الكون، إلا أنها تنزع إلى التوحيد، وأهم الأسئلة التي تطرحها هي الآتية: ما هي الحقيقة؟ عم يعبر الكون؟ أي هل هو تعبير عن حقيقة قائمة في ذاتها أم انعكاس لحقيقة ابعد من الظاهر؟ كيف نشأت الخبرة الإنسانية، وكيف نميز بين الخبرة الوهمية والخبرة الحقيقية؟ ما معنى البشرية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة جاءت سعياً إلى مبدأ واحد: إلى حقيقة واحدة تحوي كل شيء وتقوم وراء الإدراك الحسي، هذه الحقيقة مطلقة ولانهائية ومكتفية ذاتياً، وهي الكيان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه موجود حقاً، واسمها الشائع "براهمان"، ومعناه الحقيقة المطلقة، وليس هناك محاولة لوصف هذه الحقيقة بدقة، لكنها "خالدة، مدركة، عاقلة، كلية الحضور، حارسة هذا العالم وحاكمته"، إنها كيان غير محدود جاءت منه كل الأشياء وإليه تعود.

وإذا كانت هذه الحقيقة كل العالم الخارجي الذي ندركه بالحواس والقائم باستقلال عنا، فهي في الوقت نفسه كل ما هو ذاتي أيضاً، أي ما يكون النفس البشرية من أفكار وأحاسيس ومشاعر، ويشار إليه بعبارة "آتمان" (Atman)، هذا يعني أن نفس الإنسان الحقيقية هي واحدة مع روح الكون، فالروح الكونية (براهمان) هي المادة التي صنعت منها نفس الإنسان (آتمان): "تلك الروح في قلبي اصغر من حبة أرز أو حبة خردل، لكنها أكبر من الأرض والجو والسماء وأكبر من العوالم ... تلك الروح في داخلي هي برهمان"، وتذهب الأوبانيشاد إلى أن روح الكون يتغلغل في كل الأشياء، وهذا تأكيد على مبدأ وحدة الوجود: "هذا الروح يسكن في كل الأشياء، لكنه يختلف عنها جميعاً، إنه يحكم كل شيء من الداخل، ولكن لا شيء يعرفه، إنه يسكن أنفاسك ونطقك وعينيك وأذنيك وعقلك وجلدك وإدراكك، إنه الرائي غير المرئي والسامع غير المسموع والمدرك غير المدرك، وليس سواه من راء أو سامع أو مفكر أو عارف حق، إنه نفسك وحاكمك من الداخل، وهو الحي الباقي".

ومن الأفكار الأخرى التي تنطوي عليها الاوبانشاد فكرة النيرفانا (Nirvana) الصوفية، فعندما تدرك النفس البشرية أنها واحدة مع براهمان، لا بد من أن تعبر عن ذلك الإدراك بشعور من الاتحاد يبلغ حد الغبطة التي تعجز الكلمات عن وصفها، والنيرفانا تحقق الذوبان التام للذاتي (آتمان) في الموضوعي (براهمان) وهذا يوجب على طالب المعرفة أن يجلس في وضع تأملي ويخلع كل الهموم والاهتمامات الدنيوية، ساعياً إلى المعرفة الحقيقية التي تتجاوز الرأي أو الاعتقاد، هذه هي المعرفة اليقينية التي لا يخالطها أي شك، وهي إيمان بوحدة كل المخلوقات: الإنسان والحيوان والنبات

والطبيعة، من جهة كون كل منها تعبيراً عن الروح الكونية، وهذه الوحدة مع براهمان هي أعظم حال عقلية لأنها تجسد أنقى وضع للنفس البشرية.

تقع في الاوبانيشاد على عقيدة متأخرة تتعلق بالشؤون الأخروية، هذه تقول بأنه سيأتي يوم تنحل جميع الأرواح الفردية في براهمان، ثم تعود إلى التجسد من جديد في نبات أو حيوان أو شيطان أو إنسان أو إله، وهذا يحدث في كل دورة (Kalpa) من دورات الوجود، كما يعاد تكوين الطبقات ويعيد التاريخ نفسه في كل دورة، أما عقيدة تناسخ الأرواح فتذهب إلى أن الروح التي تفارق الجسد لا تبقى في مكان واحد، في السماء أو الجحيم مثلاً، بل تنتقل من حال إلى حال ومن جسد إلى جسد في ولادات لا نهاية لها، ويمكن أن تحل روح الإنسان في حيوان أو نبات، وفي وضع أرفع أو أدنى مما كانت عليه، وهذا يقرره مبدأ الأفعال (Karma) التي تشمل فكر الإنسان وكلامه وتصرفه، فالإنسان يحصد ما يزرع وقد تدخل الروح الصالحة جسد كاهن أو شريف، بينما تدخل الروح الرديئة كلباً أو حشرة.

وقد شبه الهندوس الولادات المتتالية بالدولاب الذي يدور على الدوام، ونظروا إلى ذلك بشيء كبير من اليأس: أما لهذا الدوران من آخر؟ أما من راحة تامة؟ كيف نحصل على الخلاص من العودة التي لا نهاية لها، والتي قد تكون بؤساً فوق بؤس؟ الجواب عن هذه الأسئلة نجده في تطور الديانة الهندوسية.

وجدت الهندوسية نفسها بعد ظهور الجاينية والبوذية في الهند، مضطرة إلى تعديل بعض صياغاتها الأولى، وانتصارها في ذلك الصراع الطويل جاء نتيجة مرونتها وإنتاجها مبدأ التسامح، إضافة إلى تبنيها بعض عقائد الديانتين الأخريين، فمن الجاينية استمد الهندوس مبدأ عدم إيذاء الكائنات الحية، حتى صار غلاتهم لا يأكلون اللحوم على الإطلاق، ومن البوذية استمدوا مبدأ كبت الشهوة استعداداً لدخول حال النيرفانا.

نظر الهندوس إلى الحياة على أنها قائمة على أربعة أهداف أو مبادئ، ينزع الإنسان إلى تحقيقها في حياته المتعاقبة، فمبدأ اللذة ومبدأ التملك يتبعان طريق الرغبة، والسلوك الصحيح هنا يقوم على قواعد ولياقات خاصة، لكن المبدأين الآخرين اللذين يتبعان طريق الزهد، هما أكثر إشباعاً للمرء من حيث تحقيق ذاته، وهذان هما المبدأ الخلقي للفرد والعشيرة، القائم على تأدية الواجبات، ومبدأ الانعتاق من الولادات المتكررة وما تستتبعه من بؤس مادي وروحي، هنا يتحقق الخلاص، وهو الهدف الأسمى الذي يمنح الذات أعلى تحقيق، وللخلاص طرق ثلاث، هي: طريق العمل (Karma)، طريق المعرفة (Jnana)، طريق القداسة (9Bhakti.

طريق العمل تقوم على مجموعة قواعد منهجية لتأدية الواجبات الاجتماعية والطقوس الدينية، وقد حددت هذه الطريق أولاً في البراهمانيات، حيث نجد لائحة قاسية جداً، على بساطتها، وهناك كتب أخرى لقواعد العمل من أهمها "شرعة مانو" التي ألفت على أيدي رجال الدين نحو العام 200 قبل الميلاد، وهي مجموعة قواعد لسلوك الإنسان منذ ولادته حتى وفاته وفي حياته الثانية أيضاً، فهناك قوانين العشيرة التي تقتضي الزواج ضمنها والتقيد بمآكلها وتقاليدها، وهناك طقوس دينية متعلقة بما يجب فعله عند الولادة والتسمية وقص الشعر للمرة الأولى وبلوغ الرجولة والزواج، ومن أهم الطقوس ما يلي الوفاة، هنا ينبغي توجيه الروح إلى الأسلاف لئلا يكتب لها العذاب الأبدي، أي الوقوع في دورة الولادات التي لا تنتهي، وتحدد شريعة مانو نهجاً لسلوك المرأة: في الطفولة تطيع الأنثى أباها، وفي الصبا زوجها، وبعد وفاته أبناءها بحيث لا تكون المرأة مستقلة البتة، وعليها أن تطيع زوجها كما لو كان إلهاً، وأن تطيع أمه والرجال المحيطين بها، ولا يجوز أن تلفظ اسم رجل آخر بعد وفاة زوجها أو أن تتزوج مرة أخرى.

إلا أن طريق الأعمال تبقى دون طريق المعرفة، وتأتي أهمية المعرفة من النظر إلى البؤس والشر البشريين على أنهما نتيجة الجهل، والإنسان عموماً يجهل طبيعته، فيوجه أعماله في الوجهة المخطئة،

أصل البؤس والشر، إذاً ليس الخطيئة بل الخطأ الناشئ من عدم المعرفة، وخطأ الإنسان هو إصراره على النظر إلى نفسه كما لو كان كائناً حقيقياً ومستقلاً وقائما في ذاته، ولئن كان الفرد هكذا ظاهرياً فهو في الحقيقة ليس هكذا، لكنه مثل الموجة التي تنهض من البحر لتعود وتنصب فيه، والكيان الحقيقي الوحيد هو براهمان – آتمان، أي المطلق الحال في الأفراد، ولكن ليس من السهل جداً إدراك هذه الحقيقة، إذ أن عجلة الوجود الدائرة باستمرار توهم الإنسان بأنه منفصل عمن يحركه، إلا أنه لا خلاص للإنسان من العودة المتعاقبة ما لم يدرك طبيعته الحقيقية أي أنه واحد والذي يحركه، وليس قائماً في ذاته.

ولكن تبقى طريق القداسة أو التكريس أهم طرق الخلاص، وهي يسيرة للإنسان العادي، في حين قد تكون طريق الفكر والمعرفة عسيرة عليه، وتبدأ هذه الطريقة بتكريس الذات لأحد الآلهة إقراراً بفضله في مساعدة فعلية أو وعد بالمساعدة، وتحوي شرعة مانو وصفاً لطريق التكريس، لكن الوصف الأهم لها جاء في الـ "باغافاد غيتا" (Bhagavad Gita) التي أحدثت أثراً عظيماً على الحياة الهندوسية طوال قرون، والغيتا "نشيد الرب الكريم" وهي جزء من ملحمة المهابراتا التي ألفت على امتداد ثمانية قرون، بين العامين 400 قبل الميلاد و400 بعده، وقد ضمت الغيتا إلى الملحمة في القرن الميلادي الأول، وغدت أهم أجزائها، وأبرز ما فيها وصف طريق التكريس للمؤمن، هنا يقول البطل – الإله كريشنا للمحارب آرجونا إن ثمة طريقين للحياة، هما طريق العمل وطريق التكريس، وإن الطريق الثانية هي الأعظم لأنها توحد المرء بالحقيقة القصوى، ولا يستطيع أحد أن يأتي عملاً حسناً ما لم يتأمل فيه أولاً ويستلهمه خلال الصلاة، ويكشف التأمل للإنسان أن العمل الصحيح هو العمل من دون انتظار أي ثمرة أو نتيجة أو مكافأة لكنه تأدية الواجب لا لشيء سوى كونه واجباً، ويصف كريشنا المنافع الروحية لطريقة اليوغا، وهي رياضة نفسية تمكن المرء من رؤية كل شيء وكل عمل في سياقه الصحيح، كما لو كان من فعل الروح المطلق (براهمان) الذي هو مبدأ كل شيء.

إن صلب رسالة الغيتا هو الاستسلام التام الناجز والإيمان الكامل كطريق إلى الخلاص الأخير والانعتاق الأكبر: "أعطني قلبك، اعبدني، اخدمني، تعلق بي بكل إيمانك ومحبتك وإجلالك، اجعل مني ملاذك الوحيد، فأعتق نفسك من كل آثامها"، هكذا نجد أن أقصى حد للتكريس والتأمل هو رؤية الروح الكلي في كل شيء ورؤية كل شيء في الروح الكلي، والشخص الذي يحقق هذا الهدف يحيا، أينما كان في الروح الكلي، ويصل إلى القداسة.

أحدثت الغيتا أثراً كبيراً في الهندوس حتى يومنا هذا ومن هؤلاء غاندي (1869-1948) الزعيم الشعبي المنادي باللاعنف، ومن أسباب تعلقهم بها أن كريشنا يساوي فيها بين كل الناس، من رجال ونساء وفقراء وأغنياء، مزيلاً الحواجز بين الطبقات والعشائر، كما يجدون فيها تعبيراً قوياً عن العنصر العاطفي في الدين.

مر معنا ذكر اليوغا، هذه وردت للمرة الأولى في الاوبانيشاد ثم عرفت تطوراً هائلاً على يد باتانجالي (Patanjali) في القرن الثاني للميلاد، وتقوم طريقته على خطوات، أولها قتل شهوات النفس، ثم المثابرة على النظافة الجسدية والهدوء والدرس والصلاة والجلوس في وضع معين مع التنفس المنتظم، وإشاحة النظر عن المحسوسات والتركيز على فكرة واحدة إلى حد الاقتراب من اللاوعي، بعد ذلك يكون العقل قد فرغ من كل محتوى، فينجذب إلى المطلق ويتحد معه، هكذا تكون نتيجة اليوغا تحرير النفس من العالم الخارجي والسببية الطبيعية والقيود الأرضية، والعالم الظاهر وهم (Maya) ومعرفته جهل، والمعرفة الصحيحة هي معرفة الجوهر أو المطلق، وهذه لا تتم إلا عندما يكتشف المرء أن الأفراد من نفوس وأشياء هي تجليات للمطلق وهناك ممارسون لليوغا قالوا إن الخطوة الأخيرة تكسبهم قوة خارقة مثل الارتفاع عن الأرض، وتجاوز حدود الزمان والمكان والوجود في أمكنة عدة في وقت واحد.

ليس من الضروري أن تكون عامة الهندوس مطلعة على ما سبق وصفه من عقائد وطرائق،

فهم ورثوا ممارسات شعبية يحتفظون بها في أقاليمهم تجمع عناصر متنافرة من غير فكر منهجي، ففي القرية الواحدة تقوم هياكل يخدمها كهنة، جنباً إلى جنب مع مزارات شعبية يصلي الناس أمامها دونما استعانة برجال دين، أما موقف رجال الدين فهو على تسامحه قلق من هذه الممارسات، وربما كانت عامة الهندوس تؤمن بالتعددية، فالمؤمن العادي على رغم إجلاله إلهاً واحداً ووضع صوره في منزله، له عدد هائل من الآلهة التي يجلها كلها ككائنات فائقة للطبيعة، وهو ينتقل من مزار إلى مزار، حيث كل إله مختص بتلبية حاجة معينة، وهذا يشبه وظائف عدد من القديسين أو الأولياء في بعض الممارسات المسيحية والإسلامية.

وتحصل العبادة الهندوسية في المنزل أو في المعبد أو في أي مكان آخر، حيث يصلي الكاهن أو أحد أفراد العائلة أمام صورة مقدسة للإله، وفي المعابد يصلي الكهنة علانية يومياً، وهناك ملايين الهنود الذين يحجون إلى الأماكن المقدسة، وهي كثيرة جداً وقد ازدادت عددا مر السنين، ويمكن أن يستمد المعبد قداسته من المكان الذي يقام فيه، أو يغدق قداسة على المكان، ولدى الهنود كثير من الأماكن المقدسة المرتبطة عموماً بمعجزات ولدت قصصاً لدى الناس من جيل إلى جيل، لكن معظم هذه الأماكن قامت على ضفاف الأنهار، وقد نظر الهندوس إلى مجاري المياه عندهم من منابعها حتى مصابها نظرة تقديس وأنشأوا عليها قصصاً حول زيارة أحد الآلهة لها وتكرسها ومن الأعمال التي يثاب عليها الإنسان قطعه ضفاف الأنهار ووقوفه عند كل بقعة مقدسة وقراءة القصص المتعلقة بها، وأقدس الأنهار جميعاً الغانج، ويقال إنه ينبع عند قدمي فيشنو، الإله الحافظ وناصر الخير على الشر في السماء، ويعتقد أن هذا الإله يأتي إلى الأرض كلما احتاج الناس إليه، راكباً طائر الغارودا وأنه انحدر تسع مرات وما يزال له انحدار عاشر، يأتي فيه ممتطياً جواداً أبيض وحاملاً سيفاً من لهب، وسوف يأتي ليخلص الأبرار ويهلك الأشرار وذلك في نهاية الدورة الرابعة من عمر الأرض.

ويؤمن بعض الهندوس بقداسة البقرة، ومن هؤلاء غاندي الذي قاد حملة لحماية البقر، وقد اعتبر البقرة "رمزاً لكل العالم الواقع تحت سلطة الإنسان الذي يستطيع من خلال البقرة أن يكتشف وحدته مع كل شيء حي"، وفي نظر غاندي أن "حماية البقرة تعني حماية كل خليقة الله غير الناطقة".

وهناك نظرة تقديس إلى رجال الدين فالبراهمي يقوم مقام رب الخلائق وهو أرفع الناس على هذه الأرض، ويجب إجلاله مهما كانت تصرفاته ولئن لم تجد هذه النظرة ترجمتها العملية على الدوام، إلا أن كل هندوسي يتمنى أن يولد براهمياً في الحياة الثانية، وأرفع البراهميين مقاماً جماعة الغورو، أي طبقة المعلمين وفي منزل كل غني غورو (Guru) يعلم أفراد عائلته أصول الإيمان والحياة الصالحة، وربما خدم الغورو الواحد أكثر من عائلة.

وهناك طبقة القديسين (bhakti) الذين يقتعد بعضهم المعابد ويسير بعضهم في الشارع نصف عارٍ، ويركض الناس وراءهم جامعين غبار أقدامهم، وبعضهم ينام على أسرة من مسامير لإهانة الجسد وتجاوزه والتركيز على الروحانيات، وقد نشأت هذه الطبقة في القرن الثالث عشر، وتأثرت بالأديان التوحيدية وخلفت أناشيد صوفية كثيرة تعكس حرارة إيمانها.

ظلت هذه الظاهرة بارزة حتى القرن التاسع عشر الذي شهد نشوء نوع من الليبرالية في الفكر الهندوسي بأثر من تعاليم الإرساليات المسيحية والتي تجلت في أربع حركات هي:

البوذية[1] Buddhism

إن ما أصبح معروفاً اليوم في الغرب باسم مذهب البوذية بالمماثلة مع غيره من المذاهب يعرف في موطنه في آسيا باسم بوذا – ساسانا BuddhaSasana أعني طريقة حياة أو نظام "الواحد المتيقظ" وهو البوذا، وهو يعرف أيضاً باسم "بوذا - دهاما Buddha-Dhamma"، وتعني في هذا السياق بقدر ما يمكن أن يكون المعنى الإنجليزي مؤدياً لكلمة "داهما – الحقيقة الخالدة" للواحد المتيقظ، وهذه الترجمة بالطبع ملتبسة الدلالة وغامضة، ويتمثل الغموض والالتباس في المصطلح الأصلي أو بالأحرى في كثرة معانيه، فالحقيقة الخالدة "للواحد المتيقظ" تعني في آن معاً الحقيقة التي تدور حول واقعة "المتيقظ" وكون هذه اليقظة ممكنة، وكذلك الحقيقة التي يعلنها ذلك الشخص الذي ينظر إليه على أنه المتيقظ، على نحو أصيل، ألا وهو "بوذا" أو "جوتاما Gautama" الذي عاش في شمالي الهند في القرن السادس قبل الميلاد.

ولا بد هنا من شرح بسيط يساعدنا على تجنب الخلط حول تنوع الأسماء والألقاب التي عرف بها هذا الرجل على مر التاريخ، فكما عرف كاتب المسرح الإنجليزي في عصر الملكة إليزابيث باسم "شكسبير" فكذلك عرف هذا الرجل باسم "جوتاما" إذ كان هذا هو اسم عائلته، أما اسمه الشخصي فهو "سدهاتا" (وفي اللغة السنسكريتية سدهارتا) وكانت أسرته من عشيرة جمهورية تدعي أنها من أصل نبيل وعريق وهي عشيرة سكياس Sakyas، ولذلك كان اللقب الذي عرف به سدهارتا هو لقب حكيم سكياس أو سكياموني Sakyamuni، وهنالك أسماء وألقاب أخرى تطلق عليه في الكتب المقدسة البوذية، مثل "التتاجاتا Tathagata"، ومعناها غامض، لكن أفضل اسم هو الذي عرف به عموماً في الغرب وهو "بوذا Buddha"، ولكن هذا ليس اسماً شخصياً، ولا بد أن يكون القارئ قد تحقق من ذلك الآن، ولا ينبغي أن يستخدم على أنه اسم شخص، فالواقع أن بوذا طبقاً للتراث البوذي قد ظهر من وقت لآخر طوال التاريخ البشري، وسوف يواصل الظهور على هذا النحو كلما فقد الناس معرفة الدهاما Dhamma وتوقفوا تماماً عن ممارسة "الساسانا Sasana" ويحدث هذا حسب مصطلحاتهم التقليدية تقريباً كل 5000 سنة.

ويسجل التراث البوذي أسماء ما لا يقل عن 24 بوذياً سبقوا بوذا جوتاما وليس هنالك دليل على وجودهم كشخصيات تاريخية، وإنما وجودهم مؤكد "كحقيقة تجلت" وأعلنها بوذا جوتاما، وهكذا يتصور التراث البوذي فترة زمنية تقدر بمائة وعشرين ألف سنة سبقت الذي عاش فيه "جوتاما" في القرن السادس قبل الميلاد، غير أن هذه كلها ليست سوى أرقام رمزية.

إن قياس الزمن عند الرجل البوذي، وفي الفكر الهندي عموماً شاسع جداً، إذا ما قورن بمقاييس التاريخ الغربي، فهو يرتد في الماضي ارتداداً لا أول له ويمتد إلى الأمام امتداداً لا نهاية له ومسار زمان الساعة ليست له دلالة أولية، رغم أنه ليس بغير دلالة على الإطلاق، فإذا أمكننا أن نقول زمان الساعة أفقي الأبعاد يمتد من الحاضر إلى الأمام وإلى الخلف، فإن البعد الذي له مغزى مطلق عند الرجل البوذي هو بعد رأسي أو عمودي، إنه يهتم بما حدث في هذا البعد داخل مسار الزمن المتقدم، ويرى من الضروري بصفة خاصة أن نوقظ في الناس بعض الوعي بهذا البعد مهما يكن هذا الوعي ممتعاً لأنه سوف يؤدي إلى حالة اليقظة أو إلى عالم آخر من الوجود، غير أن في ذلك استباقاً لما ينبغي أن نقوله حول تعاليم جوتاما بوذا، ولهذا يتعين علينا أولاً أن نقول كلمة عن حياته وتجاربه.

---

[1] جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت: إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، 173، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، مايو 1993

1- حياة جوتاما:

إن ما نعرفه عن حياة بوذا يقوم أساساً على شواهد من نصوص الشريعة، وأكثر هذه النصوص اتساعاً وشمولاً هي التي كتبت بلغة بالي Pali وهي إحدى لغات الهند القديمة، وتشكل هذه النصوص شريعة الكتب المقدسة لمدرسة ترافادا Theravada (البوذيون الترافيديون) في سريلانكا وبورما وتايلند وكامبوتشا (كمبوديا) ولاوس، رغم أن البوذيين من مدرسة ماهاينا Mahayana البوذية في الصين وكوريا واليابان ينظرون إليها كذلك باحترام (وسوف نعالج فيما بعد الفروق بين هذين النمطين من مدارس البوذية)، وتقدم لنا نصوص "بال" كذلك شهادة على الظروف العامة للحياة الاجتماعية والدينية والسياسية في شمال الهند في فترة مبكرة من التاريخ البوذي، وهي شهادة أيدت بعض جوانبها المكتشفات الأثرية في المنطقة.

كان البوذا جوتاما وفقاً لما يقوله التراث ابنا لأحد قبيلة سكيا Sakya التي كان موطنها مدينة على تلال الهملايا تسمى كابيلافاستو Kapilavastu، وتقع في الإقليم الذي يعرف باسم نيبال، فها هنا في التلال الواقعة أسفل جبال الهملايا نشأ الشاب سدهاتا Siddhatta وقضى فترة رجولته المبكرة، وتزوج وأنجب ابنا هو "راهولا Rahula" وبدأ سدهاتا ينشغل ويقلق ولا يزال ابنه طفلاً بمشكلات أزلية مثل: لماذا يولد الإنسان؟ هل يولد فقط ليعاني المرض، ثم تنهكه الشيخوخة وفي النهاية يموت؟

وتروي النصوص كيف التقى على التوالي برجل يعذبه المرض، ثم برجل آخر في آخر مراحل الوهن والشيخوخة، ثم بجثة محمولة إلى مكان المحرقة، ومن خلفها يسير الحزانى من الأقارب والأصدقاء، وبينما هو يتفكر في هذه الوقائع وكيف أن هذا هو مصير كل إنسان، إذ رأى شخصاً رابعاً هو رجل مقدس حليق الرأس جوال متدين، وواحد من الذين نذروا أنفسهم للسعي إلى حياة الزهد لكي يعثروا على طريق للتحرر من عبث الحياة الظاهر.

وهؤلاء الرجال المتدينون الجوالون هم الذين يعرفون باسم "الشرمايانيين Shramamas" ولم يكونوا ظاهر غريبة على الهند القديمة وهكذا تحول "سدهاتا" إلى هذه الحياة، حياة الزاهد المتجول، أملاً أن يجد حلاً لمشكلات الوجود البشري.

2- القادة الدينيون في الهند في القرن السادس قبل الميلاد:

كثيراً ما يصور هؤلاء الشرمان Shramanas أو المتجولون المتدينون في صورة مخالفة للشخصيات الدينية الرئيسية الأخرى في الهند في ذلك العصر، وأعني بهم البراهمة Brahmins أو الكهنة، إذ يقوم الشرمان في الأعم الأغلب بتعليم بعض العقائد الدينية والنظريات الفلسفية وهي عقائد متنوعة ومختلفة كانت تجعل الشرمان ينشغلون بالمجادلات الدينية ولكن الشيء الذي كان يوحد بينهم عموماً هو انهم يمثلون بدائل للمذهب البرهمي وطقوس التضحية والقرابين، ولما كان نظام القرابين الذي يترأسه البراهمة معقداً ومكلفاً فإنه لم يقدم الكثير مما يلائم رب البيت العادي، أو المزارع أو صغار التجار، ولهذا كان هؤلاء ينجذبون بقوة إلى تعاليم الشرمان، وكان الدافع المسيطر على معتقداتهم المختلفة هي فكرة التحرر من متاعب الحياة وذلك في أغلب الأحيان عن طريق التنظيم الصارم أو الزهد.

انضم "سدهاتا" إلى جماعة من النساك أو الزهاد، وظل فترة من الوقت يعمل بجدية تامة جاهداً في السعي وراء الحقيقة الروحية بمنهج الزهد، وأخيراً وجد أنه لم يقدم كثيراً في سعيه على الرغم من أن نظام الزهد الذي اتبعه بلغ من الصرامة حداً جعله "جلداً على عظم" واقترب به كثيراً من الموت، فقرر أن ما يبحث عنه لا يمكن الوصول إليه عن هذا الطريق ولا عن أي طريق آخر من الطرق التي يمثلها القادة الدينيون المعاصرون له.

3- الصحوة:

ترك "سدهاتا" الزهاد ومضى في حال سبيله حتى وصل إلى ضفة نهر جايا Gaya، وهو رافد يصب في وسط نهر الكنج، وجلس تحت شجرة البو Bo-Tree، وهناك بدأ في التأمل الجاد على طريقه الرجال المقدسين في الهند، عازماً أن يظل في تأمله على هذا النحو حتى يصل إلى الاستنارة التي يسعى إليها، ويخبرنا التراث كيف هاجمه الشيطان مارا Mara وبناته الثلاث وكيف حاولوا بحيلهم المختلفة أن يجعلوه يحيد عن تحقيق هدفه في أن يصبح بوذا "أي المستنير" غير أن جهودهم كلها ذهبت هباء، وبعد ليلة من الصراع الروحي أمكنه أن يتغلب على جميع العوامل الشريرة التي تربط الناس، في رأي البوذية بهذا العالم الفاني الناقص وهكذا استيقظ بوذا ودخل في نطاق الوجود الأزلي المتعالي.

ويوضح التراث أنه كان باستطاعته عند هذه النقطة أن يظل هكذا دون أن ينشغل أو يهتم بالعالم الفاني الزائل لكن بوذا رحمة منه، وشفقة على جماهير الجنس البشري طرح هذا الإمكان لكي يكرّس نفسه خلال الفترة الزمانية الباقية من حياته الفانية لإعلان الدهاما Dhama أو الحقيقة الأزلية التي أيقظته.

ومن ثم ظل في تأمله لمدة أسبوع واحد آخر ثم لبث فترة يتجول جيئة وذهاباً في المنطقة المجاورة لشجرة "البو" وخلال هذه الفترة عاد إليه الشيطان "مارا" من جديد وحثه وقد أصبح الآن بوذا أن يهجر عالم الفانين هذا، ويستمتع بغبطة النبانا Nibbana، وإن كانت كلمة النرفانا Nirvana السنسكريتية أكثر شيوعاً فأجابه بوذا بقوله: إنه كان لا بد له أن يعلن أولاً الدهاما Dhamma للآخرين، ولا بد أن يرى نظام الرهبان وقد استقر وعندها فقط يغادر نهائياً هذا العالم الفاني.

ويقال إن أول موعظة ألقاها بوذا عن الدهاما (الحقيقة الخالدة) كانت في الهواء الطلق في حديقة غزلان "بنارس" وتعرف هذه الموعظة في التراث البوذي باسم "موعظة عجلة الداهما" ومن المرجح أن الشكل الذي حفظ به نص هذه الموعظة في لغة بالي Pali كان نتاج فترة متأخرة، رغم أنها قد احتوت على بعض العناصر الأساسية في الفكر والممارسات البوذية المبكرة (وسوف نشرح المعالم الرئيسية لهذا المذهب المبكر في بعد).

4- بداية الجماعة البوذية:

بدأ بوذا منذ ذلك الوقت يجذب إليه التلاميذ الذين كانوا شغوفين لسماع المزيد من تعاليمه، والاسترشاد بالطريق (ماجا Maga) الذي يتحدث عنه ولقد كانت تعاليم بوذا توجه إلى كل الناس بغير استثناء سواء كانوا من علية القوم، أو من أرذلهم كما عبرت عنها بألفاظ ذات معنى حتى بالنسبة لأبسط الناس وذلك على خلاف تعاليم البراهمة وغيرهم من فلاسفة الهند القديمة، وهم الذين حفظت فلسفتهم في بحوث عرفت باسم اليوبانشاد (وهو اسم يشير إلى حلقة خاصة من التلاميذ).

ولقد عرض بوذا هذه التعاليم في مجموعة كبيرة من الحكايات والأمثولات والتشبيهات والطرائف وأمثالها من أساليب التعليم الشعبي، وكان باستمرار يشرح ذلك بطريقة تثير اهتمام الناس وتشجعهم على أن يلزموا أنفسهم على نحو شخصي "بالطريق" الذي عن طريقه وحده، يمكن أن يأملوا في الوصول إلى فهم تام وعميق للحقيقة، وهذا التأكيد على أهمية الحاجة إلى التحقق الشخصي مما تم قبوله في البداية على أساس الإيمان قد ظل هو السمة الغالبة على الممارسات البوذية حتى يومنا الراهن.

كان أتباع بوذا خلال الأربعين سنة التي قضاها في ممارسة نشاطه العام، من جميع الطبقات ومن كافة المهن والأعمال، وقد احتقر البوذيون نظام الطبقات المغلقة الهندي المتزايد فعندما ينضم رجل إلى نظام "السنغا Sangha" وهو نظام أولئك الذين انشغلوا طول الوقت بالسعي وراء الحياة البوذية المقدسة لا يهم من أية طبقة أو طائفة جاء، لأن احترام أعضاء النظام إنما يكون بناء على درجة قداستهم فحسب، أعني بناءً على عمق تجربتهم في نظام "السنغا" وقد كانت هناك كثرة أخرى إلى

جانب أولئك الذين دخلوا النظام، ممن ظلوا أتباعاً عاديين يمارسون قواعد الحياة البوذية لرب البيت حتى يأتي الوقت الذي يقررون فيه الانخراط في حياة الرهبان البوذيين فيصبحون مثلهم بلا مأوى ولا مقتنيات مكرسين أنفسهم أساساً لحياة التأمل.

5- تطور النظام:

كان بوذا وتلاميذه في البداية يشكلون جماعة من "الشرمان" المتجولين، ولم تتبن هذه الجماعة طريقة مستقرة في الحياة إلا فيما بعد وغطيت منطقة وسط وادي نهر الكنج كلها بمدنها المختلفة كبيرة أو صغيرة بجماعة الرهبان البوذيين الجائلين ذهاباً وإياباً، حتى أصبح اسم "حكيم سكياس" (بوذا) معروفاً معرفة جيدة ومحترماً للغاية بطول هذه المنطقة وعرضها.

وكانت ظروف العصر مواتية لنمو الجماعة البوذية فقد اختفت الاتحادات القبلية قبل قدوم النظم الملكية الأكثر والأشد عدوانية كالنظام الملكي في منطقة مجاذا Magadda بعاصمته بتليبوتا Pataliputa (بتنا Patna).

ومع اختفاء الجمهوريات اختفت كذلك طرق وأساليب الحياة القديمة المألوفة، وكان تنظيم النظم الملكية أوضح وغير شخصي أكثر، ولذلك سر الناس أن يجدوا في الجماعة البوذية التي نظمت على غرار الاتحادات القديمة شيئاً من الحياة المشتركة التي فقدوها، وفضلاً عن ذلك أدت الظروف المضطربة للعصر إلى ظهور أسئلة كهذه بمزيد من الحدة: لماذا نعاني نحن البشر؟ وما الغاية النهائية من الحياة البشرية؟ وما إلى ذلك، وقد وجد الكثيرون إجابات شافية عن هذه الأسئلة في التعاليم البوذية.

لم يكن بوذا وتلامذته يتجولون طوال العام إذ يصبح التنقل مستحيلاً لمدة ثلاثة أشهر، أو نحو ذلك، وهي فترة الأمطار الموسمية الغزيرة في شمال الهند وكانت مجموعات الرهبان البوذيين تلجأ خلال هذه الفترة إلى أماكن أشبه بالمخابئ حيث يعيشون حياة جماعية ثم يعودون بعد أن تنتهي فترة المطر إلى التفرق في أماكن شتى مرة أخرى، ولكن مع مرور الزمن امتدت هذه الممارسة للحياة المشتركة خلال انحسار المطر إلى فترة ما بعد انتهائه حيث بدأت جماعات من الشرمان البوذيين في الاستقرار.

6- استقرار البوذية في الهند:

لا يتضح من الشواهد المتاحة طبيعة التسلسل التاريخي للكهانة البوذية، ويبدو من التراث المروي أنه عندما توفي بوذا في سن الثمانين كان قد أصبح شخصية شهيرة ومحترمة للغاية كما كان له أتباع ومؤيدون من الأغنياء والفقراء على السواء، فقد كان ملك "مجاذا" المسمى بمبزار Bimbisara واحداً من أخلص تلاميذه، ويبدو ان موقف بوذا تجاه النظام الملكي كان يشوبه بعض الالتباس إذ تدل بعض الأقوال المنسوبة إليه على أنه نظر إلى ممارسة الملكية بوصفها عقبة في سبيل السعي إلى الحياة الدينية وأنها مصير ينبغي تجنبه إذا أمكن، ويبدو من ناحية أخرى أنه أخذ بوجهة النظر التي تقول أن الملك إذا كان لديه استعداد طيب نحو "الحقيقة البوذية" يستطيع أن يفعل الكثير لتيسير التطبيق المؤثر للحياة البوذية على رعاياه، وذلك بأن يؤكد وجود عدالة اجتماعية داخل مملكته وأن أحداً لا يعاني من الفقر أو الحاجة كما لا تسنح الفرصة لأحد لكي يزداد ثراء على نحو فاحش.

ونحن نجد هنا تطبيقاً للمبدأ الذي تميزت به البوذية ألا هو "الطريق الوسط" وهو يعني الطريق الذي يقع بين حياة الحس والمتعة المسرفة وبين حياة الزهد والتقشف المتطرفة ولقد رفض بوذا نفسه هاتين الحياتين المتطرفتين في مسار حياته وهو يدنو من البوذية، والظاهر أن خلق الظروف المثالية لتحقيق حياة بوذية بأكبر عدد ممكن من المواطنين كان في نظر بوذا هو المهمة الحقيقية للملك الورع، فالنظام الاجتماعي العادل تفترضه سلفاً تعاليم بوذا بدلاً من أن تأمر به،

على الرغم من أننا لا نفتقر إلى الإشارات الكثيرة في تعاليم بوذا التي تقول بوضوح أن هذا النمط من الحياة الاجتماعية هو الذي تهدف إليه ولهذا السبب فإن المؤرخين الهنود المحدثين من أمثال "د. د. كوزامبي D.D. Kosamvi" و"روميلاتابر Romila Thaper" يعتبرون البوذية في بدايتها "فلسفة اجتماعية" يجد أي حاكم صالح أنه من الضروري أن يتوافق معها.

7- وفاة بوذا:

سجلت الأسابيع القليلة الأخيرة في حياة بوذا، على خلاف السنوات السابقة بشيء من التفصيل في مقال "حول الدخول في النرفانا النهائية" ماهابارينيبانا سوتا Mahaparinibbana Sutta وها هنا نجد الشيطان "مارا" يواجه "بوذا" مرة أخرى على نحو ما فعل مرات عديدة خلال السنوات التي انقضت منذ أن أصبح "بوذا" وإن كان دائماً قد تراجع مهزوماً مدحوراً، وفي هذه المرة أيضاً يلح على بوذا أن ينسحب من الحياة الأرضية ويدخل النرفانا الأخيرة، ولقد تلقى الشيطان هذه المرة ما يبدو أنها إجابة مقبولة، فقد أكد له بوذا أن هذه النهاية ستكون بعد ثلاثة أشهر من ذلك اليوم.

غير أن الرواية تبين بوضوح أن الشيطان مارا لم يجد في هذه الإجابة أي لون من الراحة فنظام الأخوة في البوذية ونظام الأخوات فيها وكذلك أنظمة العامة من التلاميذ من الجنسين قد استقرت الآن تماماً، وبعد سبعة أيام من وفاة بوذا في مدينة كوشنجارا Kushingara (وفي السنسكريتية كوزنجارا Kusinagara) وهي مدينة صغيرة (اسمها الآن كازيا Kasia) إلى الشمال الغربي من بتنا Putna وبالتحديد جنوب حدود نيبال تم إحراق جثته وأقيم احتفال مهيب بهذه المناسبة على غرار ما كان يحدث في حالة وفاة الملك في تلك الأيام وقسم رفاته (ما تبقى من حرق الجثة) بالتساوي على ثماني مجموعات ونقلت كل جماعة نصيبها حيث أقامت فوقه ضريحاً مقدساً على غرار أحد أشكال تخليد وتكريم الموتى المعروفة في الهند باسم "ستوبا – Stupa" وأصبح هذا الضريح عند عامة البوذيين مركزاً لعبادتهم ثم تطور إلى الصورة التي عرف بها في سريلانكا وجنوب شرق آسيا إلى ما يسمى الباغودا Pagoda على نحو ما سنذكر فيما بعد.

8- مذهب بوذا:

سيكون من الحمق أن نفترض أن أية عقيدة دينية أصيلة يمكن تركيزها في بضع صفحات مضغوطة، ثم تقديمها كعينات للباحث المهتم ليأخذ منها ما يريد، ولا يصدق هذا على شيء كما يصدق في حالة العقيدة البوذية، لأنها ببساطة ليست نسقاً أيديولوجياً قصد به التقييم العقلي، ويصر البوذيون وهم على حق على "أنك إذا أردت أن تفهم العقيدة البوذية فلا بد لك أن تمارسها"، فتعاليم العقيدة أريد لها منذ البداية أن ينفذها أولئك الذين ارتبطوا بالحياة البوذية وأن ترتبط بمواقف الحياة عند التلميذ، خطوة خطوة، وهذا هو أسلوب ممارستها في آسيا حتى يومنا الراهن، ومع ذلك فإن ما يمكن نقله مطبوعاً ومضغوطاً هو الوصف العام لوجهة النظر البوذية من الموقف الإنساني، والحاجات الروحية للإنسان، وهي التي يعترفون أن بوذا بلغهم عناصرها الجوهرية.

9- الحقائق الأربعة المقدسة

يمكن لأي عرض لهذه العقيدة أن يبدأ بأي نقطة من بين عدد من النقاط، ومن المناسب هنا أن نبدأ بأفضل العروض التمهيدية المعروفة وهي تبدأ بما عرف عند البوذيين "بالحقائق الأربعة المقدسة" أولى هذه الحقائق: التأكيد على أن الوجود الفاني كلّه يتسم "بالدوخا Dukkha" وهي كلمة تشمل جميع المعاني التي تحملها كلمات المرض والشر والضيق أو السخط والنقص والداء أو العلة، فهناك أوقات في حياة الإنسان قد تمتد لفترات طويلة لا يدرك فيها المرء عن وعي هذه الخصائص كلها ولكنها تؤكد نفسها في النهاية ويمر المرء بتجارب مرة فيشعر أن الأشياء ليست على نحو ما ينبغي أن تكـــــــــــــــــــــــــــــون عليـــه

ولا كما يتمنى لها المرء أن تكون، وكلما كانت حساسية الإنسان مرهفة ازداد وعيه بهذه الحاجة

الأساسية لكل وجود فان.

الحقيقة الثانية هي ما يسمى "بالسامودايا Samodaya" أو "نشأة" هذا الإحساس بالضيق وهو يأتي من الشهوة أو الرغبة ويقصد بها عطش الروح البشري الدائم إلى استهلاك الأشياء أو التجارب أو الأفكار، وهو في الواقع ميل الفرد للتحكم في البيئة من حوله واستغلالها في إشباع ملذاته.

الحقيقة الثالثة هي "النيروذا Nirodha" أو "كف" الرغبة، أي وضع حد للرغبة الفردية الأمر الذي يعني كذلك وقف تجربة "الدوخا" وهذا التوقف يعادل "النرفانا" وهي الحالة المثالية للوجود، فأن تكون في هذه الحالة المثلى معناه أن تكون في حالة "النبوتا Nibbuta" وهي كلمة تستخدم في الحياة اليومية في الهند وكانت تعني في عصر بوذا "البرودة" بمعنى حالة البرودة التي تعقب الحمى، أعني حالة الصحة والعافية ولقد كانت كلمة النبوتا تعني في الاستخدام البوذي الخاص وصفاً للإنسانية المثالية التي هدأت أو بردت من حرارة الانفعالات الرئيسية الطاغية من الكراهية والجشع والوهم (والأفضل من ظلام الروح أو عمى الروح).

الحقيقة المقدسة الرابعة: إن هناك طريقا يمكن أن يسلكه المرء لإيقاف الرغبة والوصول إلى مثل هذه الصحة، وإلى مثل هذه الحالة النقية من الوجود التي تحدثنا عنها فيما سبق وهذا هو "الطريق Magga" الذي أراده بوذا، والذي يمكن كذلك للآخرين أن يتعلموا كيف يسلكونه.

10- الطريق البوذي

أ- الأخلاق

إن الوصف الأساسي والقديم للطرق هو أنه ذو ثلاث شعاب هي: الأخلاق والتأمل والحكمة، وهي ليست ثلاث مراحل متعاقبة يمر المرء بالواحدة منها تلو الأخرى، وإنما هي شعاب أو دروب نسير عليها جميعاً في وقت واحد بيد أن للأخلاق أولوية خاصة، فبدون الجهد الجاد في مراعاة المبادئ الأخلاقية لن تكون ثمة ممارسة فعالة ومؤثرة للتأمل.

ويعبر عن القواعد الأخلاقية الخمس الأساسية بالنسبة للرهبان ولعامة الناس على حد سواء في صيغة تستخدم بانتظام في العبادات اليومية، ويمكن ترجمتها على وجه التقريب كما يلي: "أتعهد بالإحجام عن إلحاق أي أذى بالكائنات وأن لا آخذ شيئاً لم يعط لي (أي أن امتنع عن السرقة)، وبأن أمتنع عن الممارسات الجنسية اللاأخلاقية وعن الكذب، وتناول الخمر والمخدرات التي تذهب العقل" وهناك درجة أكثر تقدماً في النظام الأخلاقي يتبعها البعض من عامة الناس وتعتمد على مراعاة ثلاثة مبادئ إضافية هي: أن أمتنع عن تناول الطعام بعد الظهر، وأن أمتنع عن الرقص والغناء وألعاب التسلية وأن أمتنع عن استخدام أكاليل الزهور أو مستحضرات التجميل وأن لا أتزين بأي نوع من أنواع الزينة وهذه الإضافات إلى قاعدة الحياة لعامة الناس يؤخذ بها في الغالب أيام العطلات والأيام المقدسة كتعبير عن عمق الإيمان.

ومجموعة القواعد الثمانية هذه هي التي يشير إليها البوذيون الجادون عندما يتحدثون عن "مراعاة المبادئ الثمانية في الأيام المقدسة في المعبد والدير" وهذه المبادئ ينبغي ألا تختلط مع الطريق ذي الشعاب الثمانية، لأنها مجرد تطوير أبعد وأوسع للبنية الثلاثية الأصل للأخلاق والتأمل والحكمة وسوف نعرض لها في القسم التالي وينبغي على أعضاء النظام في جماعة "السنغا Sangha" مراعاة المبادئ الثمانية في جميع الأوقات مع إضافة مبدأين هما الامتناع عن قبول الذهب والفضة، والامتناع عن استعمال فراش وثير وهناك التزامات وواجبات أخلاقية واجتماعية أخرى يتعين على الرهبان والعامة مراعاتها، وسوف نشير إليها عندما نتحدث عن المسؤوليات الاجتماعية، قد يبدو حتى الآن أن طريق البوذية سلبي إلى حد كبير، أعني أنه يعتمد فيما يظهر على الامتناع عن أنواع مختلفة من

الأنشطة التي تعتبر ضارة بالتقدم الروحي، وقد يبدو كذلك أننا ننقل الشيء الكثير حتى الآن عن المذهب البوذي، والواقع أن النقطة الأولى الهامة في هذا المذهب هي أن الحياة الأخلاقية الطيبة هي الأساس الذي يجب أن يبدأ منه فهم الطبيعة الحقة للأشياء، وتقول تعاليم بوذا إن هذا هو نوع الحياة الأخلاقية الذي ينبغي اتباعه.

ب- التأمل:

والجانب الرئيسي الثاني من الطريق الذي وضع بوذا معالمه هو التأمل، فالسلوك الحق ينبغي أن يصحبه الفكر الحق أو المواقف الحقة، والفكر والعمل معاً مرتبطان بالوجود الحق، لأن تنمية الفكر الحق أو المواقف الحقة (أو النصائح السديدة) أي السليمة من الناحية الأخلاقية هي من أول أهداف التأمل والتأثير المتبادل بين الفكر والعمل موجود في الوصف المفصل للحياة البوذية بوصفها طريقاً ذا ثمان شعب، والبنود الثمانية وعلاقتها بالتخطيط الثلاثي للأخلاق والتأمل والحكم يمكن أن تعرض على النحو التالي:

1. الفهم الحق الإيمان الحكمة.
2. الفكر الحق كبداية كنهاية أو غاية.
3. الكلام الحق.
4. الفعل البدني السليم الأخلاق.
5. المعيشة الحقة.
6. الجهد الأخلاقي الحق.
7. الانتباه العقلي السليم تأمل.
8. التركيز الحق.

وسوف نرى أن مسلسل: الأخلاق، التأمل، الحكمة، يسبقه الإيمان بصورة مبدئية، وفي بداية الحياة البوذية نجد أن الفهم الحق (أي فهم طبيعة العالم والموقف الإنساني) والفكر الحق (أي الموقف الذهني الداخلي الحق)، يعتمدان على قبول التفسير الذي قدمه بوذا للأشياء، ولكن في النهاية، وبعد أن نحيا حياة بوذا الأخلاقية والتأملية، يصبح ما سبق قبوله عن طريق الإيمان موضوعاً للمعرفة المباشرة أو الحكمة ويصبح الفهم الشخصي للحقيقة ممكناً حيث كان ينبغي قبوله في البداية اعتماداً على ارتباطه بهذا التحقق النهائي من خلال مسار الحياة البوذية.

يكفي أن نقول هنا بالنسبة للتأمل إنه في حين أن تعاليم بوذا كانت تشتمل على إشارات كثيرة لممارسات التأمل العملية فإن موضوع التأمل نفسه من حيث مراحله المختلفة وفوائده المتعددة كان أحد الموضوعات التي ينظر إليها في تراث البوذية على أنها تُعلّم على أفضل وجه عن طريق الإرشاد الشخصي من قبل أستاذ أو معلم للتأمل ولا بد أن يوضع في الاعتبار الموقف الشخصي للتلميذ ومزاجه ونوع شخصيته ومنهج التأمل المناسب له.

ج- الحكمة:

إن السمات الرئيسية للحكمة التي يصل إليها في النهاية من يحيا الحياة البوذية، متخذاً من وصايا بوذا مرشداً تعرضها تعاليم بوذا ولكن ينبغي التأكيد على أن وجهة نظر بوذا هي أن الحقيقة حول طبيعة الأشياء التي أدركها بوذا وأعلنها لن تفرض على المتعلق بالدنيا أن يقبلها مباشرة فالفهم الشخصي لهذه الحقيقي هو الحكمة، وهو الهدف من الطريق البوذي ولكن بلوغ هذه الحكمة يقتضي الارتحال عبر هذا الطريق.

والسمات الرئيسية للحكمة التي أعلنها بوذا هي كالآتي: لقد لاحظنا فيما سبق أن الحياة كلها "دوخا Dukkha" ولا بد أن نضيف إليها خاصية عامة أخرى للحياة الفانية، وهي أن "الكل زائل" أو "أنيكا Anicca" (وفي اللغة السنسكريتية أنيتا Anitya)، أي عدم الدوام، لا شئ يمكن أن يبقى نفس الشيء أو أن

يظل على حاله، فالكون كله الذي يمثل أمام الإدراك الحسي هو في حالة تدفق مستمر، والناس لا ينظرون إلى الأشياء على أنها دائمة إلا على سبيل الخطأ، وهم يخطئون حين يتصورون أنها أساساً على ما هي عليه عبر جميع الأحداث العارضة التي تمر بها، ويقودنا إدراك هذه الحقيقة إلى حقيقة أخرى وهي "العلامة" أو الخاصية الثالثة للوجود الأرضي، وأعني بها "أناتا Anatta (في اللغة السنسكريتية Anatman) وهي الحقيقة ذات الأهمية القصوى التي تقول أنه لا يوجد روح دائمة ثابتة وحقيقية (Atman) داخل الفرد الإنساني.

ويرى بوذا أن الناس في حمقهم يعتقدون بوجود مثل هذا الكائن الحقيقي الذي لا يتغير داخل كل فرد، إنهم يفكرون ويتصرفون على هذا الأساس فيحارب بضعهم بعضاً للدفاع عن تلك الأرواح الفردية الخالدة المزعومة أو لإنقاذها . ولقد أعلن بوذا معارضاً بعض فلاسفة الهند المعاصرين له الذين يعلّمون الناس أن الحقيقة الكونية النهائية (وهي برهمان Barahman) متحدة مع الروح (Atman) أعلن بوذا أن الأرواح البشرية تتألف من التحام زمني مؤقت لخمس مجموعات من العوامل (أو الخندات Khandhas) أولاها عوامل بدنية والمجموعات الأربع الأخرى غير بدنية.

11- التدفق المستمر

يستغرق اتحاد هذه المجموعات الخمس لحظات مؤقتة فهي في تدفق مستمر وفي النهاية عند موت الفرد يتوقف ارتباط هذه العوامل ولا يبقى منها شيء، وهذه المجموعات الخمس من العوامل هي:

1. الصورة البدنية.
2. الإحساس.
3. الإدراك الحسي.
4. الإرادة.
5. الوعي.

وينبغي أن نلاحظ أن مذهب بوذا لا يؤكد أنه لا شيء خالد، وإنما يذهب فحسب إلى أن (هذا الشيء لا يمكن أن يوجد في الفرد البشري المنعزل).

لقد أنكر بوذا حقيقة الروح الفردي . وهذا الإنكار هو أهم ما يميز مذهبه عن مذاهب الفلاسفة الدينيين الآخرين في الهند ولهذا نظرت هذه المذاهب الفلسفية إلى آرائه على أنها هرطقة، وقالوا إذا أنكرنا الروح فإن السعي الأخلاقي سيكون بلا قيمة، ولن يكون هناك أساس للعدل الأخلاقي . وإذا لم تكن هناك روح باقية وثابتة فلن يكون هناك من يستحق المدح أو الذم والثواب أو العقاب، وإذا لم يجن الإنسان ثمار أعماله الصالحة أو الطالحة فما الذي يجعله يهتم بطريقة حياته؟

هذا الالتجاء إلى المصلحة الذاتية كباعث محرك للحياة الأخلاقية بدا عندئذ للكثيرين ولا يزال حتى الآن، وجهة نظر صحيحة كل الصحة يقتضيها الحس السليم بالأشياء، ولا يمكن التخلي عنها إلا لصالح الفوضى الأخلاقية والاجتماعية . وقد كانت هذه الحجة من القوة بحيث نشأت حتى بين البوذيين أنفسهم فرقة غير تقليدية عرفت باسم "الشخصانيين Personalists" ذهبت إلى أنه على الرغم من أن بوذا أنكر حقيقة الروح فلا بد أنه أكد حقيقة الشخص بوصفه الأساس الدائم للوجود.

لكن بوذا في رفضه ما اعتقد أنه وهم "الذاتية Selfhood" الذي ينبغي أن يبدد بواسطة الأنظمة الأخلاقية والتأملية للحياة البوذية، قد أكد حقيقة عالم أوسع للوجود لا ينحصر داخل حدود "الأنا" أو ذاتي، أو ملكي mine، كما ألح على الناس مبيناً أهمية تدمير هذه النظرية المتمركزة حول الذات Egocentric وهي النظرة التي تفرض بالضرورة أن تتألف الحقيقة الروحية من كثرة من موجودات متمركزة حول ذاتها، وذلك لكي يستطيع الناس أن يعيشوا حياة أوسع وأكثر حرية، وهي الحياة التي تجاوز الحدود الضيقة لرغبات الفرد وشهواته، الحياة المتعالية المتحررة من الرغبة التي هي النرفانا

Nirvana والسعي نحو هذه الحالة المتعالية هو الذي يزودنا بكل دافع ضروري للكفاح الأخلاقي طبقاً لوجهة النظر البوذية وهو الطريق الذي دعت الناس أن يسلكوه، ولقد كان بوذا يتكلم من موقع رجل خبر ما تحدث عنه، وفي مثل هذا الموقف الممتاز لا نستطيع في الواقع أن نقول إلا ما قاله بوذا وهو (إيهي باسيكوا) Ehi Passiko أي "تعال وانظر".

القسم الثالث

* مدخل
* مصطلحات في الإسلام السياسي
* العقلية العربية وأثر الإسلام
* بناء مؤسسة الدولة في الإسلام
* نظرية السلطة في الإسلام
* الفلسفة الإسلامية
* الاجتهاد في الإسلام

مدخل:

يتنـاول هـذا القسـم مجموعـة مـن الدراسـات التي تُعنى بفهـم العقليـة العربيـة الإسلامية وفهم المرتكزات الأساسية في بنية العقل العربي وبناء المجتمع، فالدراسـة الأولى لمحمد عمارة تقدم تعريفات أساسية لمصطلحات الإسلام السياسي، وتكمن أهميتها بأنها تشكل مرجعيـة في فهـم الحضـارة العربيـة الإسـلامية، بينمـا تقـدم الدراسـة الثانيـة التي يكتبها المستشرق الفرنسي لويس غاديه أثر الإسلام في العقلية العربية، ويبين الدكتور نـزار الحـديثي في دراسـاته بنـاء مؤسسـة الدولـة ومرتكـزات ذلـك عقائـدياً وسياسـياً واجتماعياً، وبينمـا يقـدم في الجـزء الثـاني مـن دراسـته مرتكـزات السياسـة/ السـلطة في الإسـلام مـن حيـث النظـرة إلى السـلطة ونقلهـا والحكـم الشـوري وأهميـة ذلـك في الفكـر السياسي العربي. أما دراسة محمد علي أبو ريان فتقدم رؤية حول أهم التيارات الفكرية في علـم الكلام الإسـلامي وتعطي نموذجاً مـن الفلسـفة الإسـلامية، وتقـدم دراسـة قـدري حـافظ طوقـان آراء هامة حـول الاجتهـاد في الإسـلام لما لهـذا الموضـوع من أهميـة في مجـال الإبداع والتقدم.

وهـذه الموضـوعات مجتمعـة، تشـكل بعـض عناصـر تكـوين الفكـر العربي، إذ أن بعضها يُعنى بفهم الشخصية وبعضها معني بمنتجات الفكر وأدواته، ولذا فإن دراستها تشكل عناصر حافزة لدراسة الفكر العربي والإسلامي من زواياه المختلفة.

مصطلحات في الإسلام السياسي(*)

د. محمد عمارة

مصطلحات هذا المبحث، من حيث كثرتها، والفروق بينها، وتاريخ نشأتها. ودلالة تلك النشأة وذلك التاريخ، تتطلب أن نفرد لها هذا التمهيد. وخاصة إذا علمنا أن العادة قد جرت على استخدام هذه المصطلحات كمترادفات، وأن هذا الاستخدام المعتاد هو أمر بعيد عن الدقة. مسبب للكثير من الأخطاء.

ومن بين المصطلحات العديدة التي أطلقت على صاحب السلطة ورئيس الدولة في الفكر الفلسفي الإسلامي كثرت وشاعت المصطلحات الثلاثة: (الخليفة) و(أمير المؤمنين) و(الإمام).

أما المصطلحات الأخرى التي تقل عن هذه في الشيوع، أو تنفرد باستعمالها وإطلاقها على صاحب السلطة فرقة بعينها من بين فرق الإسلام فهي: (خليفة الله) و(الوصي) و(الملك) و(ولي الأمر) و(سلطان الله).

وإذا كانت العادة قد جرت على تناول البحث في موضوع (صاحب السلطة ورئيس الدولة)، بل وموضوع (الدولة ومؤسساتها) بوجه عام تحت عنوان (الإمامة) فإن هذا الأمر – لدى فرق إسلامية عدة – لا يتعدى الخضوع لخطأ قد شاع في هذه الأبحاث وتلك الدراسات .. فالشيعة، والإمامية منهم بالذات، هم الذين آثروا استخدام مصطلحي (الإمامة) و(الإمام) في هذا المبحث، حتى كان (القول بالإمامة) دالا عليهم، وتهمة يبرأ منها خصومهم ومخالفوهم، حتى أن (ابن الراوندي) يقول عن (الأسواري)، المعتزلي، أنه (قد حكى عنه القول بالإمامة) فيكذبه أبو الحسين الخياط، ويدفع عن الأسواري ذلك الاتهام ويقول: (هذا كذب وباطل، وما يبالي من حكى القول بالإمامة عن الأسواري أن يحكي القول عنه بالإجبار والتشبيه!)

ولكن .. لما كان الشيعة قد استخدموا مصطلحي (الإمامة) و(الإمام)، ولما كانت جميع الفرق الإسلامية قد تصدت لفكر الشيعة في الإمامة بالدرس والنقض والتفنيد، فلقد شاعت في البحث مصطلحات الشيعة عند كل الباحثين من كل الاتجاهات الفكرية.. بل لقد شاع كذلك لدى مختلف الفرق، الإطار الذي اتخذه الشيعة مكانا لهذا المبحث، وهو إطار علم الكلام، الباحث في أصول العقائد، رغم أن كل الفرق، ما عدا الشيعة، يرون هذا المبحث من الفروع التي إطارها الفقه لا علم الكلام. ولكن.. لما كان الشيعة هم الطرف الذي دار الصراع بينه وبين مختلف الفرق الأخرى، تقريبا، شاع كذلك الإطار الذي حددوه لهذا المبحث عند غيرهم، كما شاعت المصطلحات.

ولما كانت المصطلحات الأساسية في هذه المبحث هي : (الخليفة) و(أمير المؤمنين) و(الإمام)، فإن تتبع نشأتها، ودلالة هذه النشأة في الفكر الإسلامي مما يلقي الكثير من الضوء على الفروق الهامة بين هذه المصطلحات، وهي الفروق التي تميز وتباعد بين الفرق التي أدارت هذا الصراع حول هذا الموضوع.

(*) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان.

مصطلح (الخليفة):

وأول هذه المصطلحات، وهو مصطلح (الخليفة)، نجده في المصادر الأصلية الثلاثة التي يجب أن نطلبه ونبحث عنه فيها، وهي: القرآن، والسنة، والأدب السياسي في عصر صدر الإسلام.

ففي القرآن يخاطب الله نبيه داود فيقول: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾. ولكن المقام هنا لا يستدعي بالضرورة أن يكون المراد بالخلافة تلك الوظيفة السياسية التي نشأت في عاصمة الإسلام بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهي التي يدور حولها البحث، وتختلف في موضوعها فرق الإسلام.. لأن معنى الخلافة في هذه الآية قد يراد به الخلافة عن الله، لا عن الناس، فتكون النبوة هي المرادة، وليست تلك الوظيفة السياسية، أما إذا كان المراد بها خلافة من سبقه في منصب ملك بني إسرائيل فإن الملك يكون هو المراد، ولكن يبقى الفرق بين تجربة بني إسرائيل (الملك) وبين تجربة العرب المسلمين في (الخلافة)، وكذلك الفرق بين طبيعة المنصبين والسلطتين. وهو ما يجعل من مضمون مصطلح (الخليفة) هنا شيئا مختلفا عن مضمونه في مبحثنا هذا.

وفي القرآن كذلك: (الاستخلاف) في قوله تعالى ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾ وفي قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ﴾.. ولكن المعنى المراد هنا هو الخلافة عن الله في عمارة الأرض، وهي الوظيفة الإنسانية العامة لبني الإنسان، وليست الوظيفة السياسية المحددة لصاحب السلطة ورئيس الدولة كما يتناولها البحث الذي نحن بصدده.

أما السنة المروية فإن عددا من أحاديثها يتضمن مصطلح (الخليفة) فعن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين، فسمعته يحدث عن النبي.. قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء، فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم".

وهذا الحديث يحدد أن طبيعة نظام الخلافة في الإسلام يختلف عن طبيعة نظام الحكم لدى العبرانيين، فعند العبرانيين كانت السلطة الدينية متحدة بالسلطة السياسية، لأن بني إسرائيل "كانت تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي" أما في الإسلام فالخلفاء غير الأنبياء، لأنه لا نبوة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام.

أما في الأدب السياسي لعصر صدر الإسلام فإننا نجد لقب (خليفة رسول الله) هو اللقب الوحيد المستعمل في مكاتبات أبي بكر الصديق ووثائق الفترة التي حكم فيها، لم يرد في مكاتباته ووثائق عصره لقب سواه، كما أن لقب (أمير المؤمنين) هو اللقب الوحيد الذي استخدم في مكاتبات عمر بن الخطاب ووثائق عصره، لم يستخدم فيها لقب سواه.

ونحن نميل إلى أن نجعل من وثائق عصر النبوة والخلافة الراشدة أوثق المصادر في التاريخ لنشأة مصطلح (الخليفة)، وهو المصدر الذي يحدد تاريخ نشأة هذه المصطلح بخلافة أبي بكر الصديق، ومن ثم لا نميل إلى التماس هذا المصطلح في الحديث النبوي، لأن هناك أحاديث تتحدث عن (الخلافة) وأخرى عن (الإمامة) وأخرى عن (الإمارة) وكذلك (الوصاية)، ولأن المصطلح الذي

استخدمه القرآن للتعبير عن السلطة والحكم والسياسة كان مصطلح (الأمر) الوارد في آية "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" ومصطلح (الأمر) هذا يشيع وينتشر في المصادر الأولى التي أرخت لتلك الفترة المبكرة من ظهور ذلك النظام السياسي عن العرب المسلمين.

فإذا كانت الخلافة، كنظام حكم، قد بدأت بأبي بكر، وإذا كانت مكاتبات أبي بكر ووثائق عصره قد خلت إلا من لقب (خليفة رسول الله) فإن ذلك هو التاريخ الحقيقي لميلاد هذه المصطلح السياسي في الفكر الإسلامي..

أما الطبيعة السياسية لهذا المصطلح فإنها تتضح من ملابسات ومناسبات كثيرة، في مقدمتها رفض أبي بكر دعوة الناس له بخليفة الله، عندما قال: "لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله".. خلافة الله، في هذا المقام، تعني النبوة والرسالة والتبليغ، وهي الأمر الذي انتهى بموت الرسول عليه الصلاة والسلام، وبقي الجانب الزمني والسياسي من سلطاته وسلطانه، وهو ما تحمله أبو بكر عندما اختاره المسلمون.

مصطلح (أمير المؤمنين):

أما مصطلح (أمير المؤمنين)، وإطلاقه على صاحب السلطة العليا في الدولة الإسلامية، فإن نشأته لم تسبق عصر عمر بن الخطاب. وأغلب الروايات تميل إلى أن الصدفة هي التي جعلت عمر بن الخطاب يختار لنفسه لقب (أمير المؤمنين)، فابن خلدون يقول: إنه قد " اتفق أن دعا بعض الصحابة عمر بأمير المؤمنين، فاستحسنه الناس، واستصوبوه ودعوه به.."، وأنا لا أميل إلى أن الصدفة هي التي وقفت وراء هذا الاختيار.. وذلك لعدة أسباب أهمها:

أولاً: أن مصطلح (الإمارة) ولقب (الأمير) كان مستخدما ومعروفا في أدب السنة النبوية قبل نشأة نظام الخلافة، ففي الدولة الإسلامية، على عهد الرسول، كانت هناك (إمارة) في الجيوش، وعلى المدن والأقاليم، وكان هناك بالتالي (أمراء).. وفي الحديث: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"، وفي حديث آخر: "من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية"، وفي حديث ثالث يقول الرسول لعبد الرحمن بن سمرة: "لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها".. وكما يقول ابن خلدون، فلقد "كانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير.. وقد كان الجاهلية يدعون النبي: أمير مكة وأمير الحجاز".

ولكن هؤلاء الأمراء كانوا أمراء الرسول، معينين من قبله، أو عن أمر منه، وبترتيب حدده..

ثانياً: في أواخر عهد أبي بكر وأوائل عهد عمر اجتمع جمهور المؤمنين في جيش (القادسية) تحت قيادة أميرهم سعد بن أبي وقاص، فدعاه الصحابة لذلك أمير المؤمنين "لإمارته على جيش القادسية، وهم معظم المسلمين يؤمئذ".. فاللقب كان إذن معروفا قبل أن يكون خاصا بعمر بن الخطاب.

ثالثاً: إن عمر بان الخطاب كان واعيا بالفروق بين الألقاب التي تطلق على صاحب السلطة العليا في الدولة – فهو في مواطن كثيرة يرفض لقب (ملك) لما يعنيه من القهر والجبر والتكبر والظلم ومنافاة البيعة والشورى.. ففي الخطبة التي خطبها بعد أن جاءه نبأ نصر المسلمين في القادسية يقول: "... إني والله ما أنا بملك فأستعبدكم، وإنما أنا عبد الله عرض علي الأمانة"، أي الإمارة.. وعندما يعرض له أحد أصهاره أن يعطيه شيئا من بيت مال المسلمين يغضب وينتهره قائلا: "أردت أن ألقى الله ملكا خائنا؟".

فالوعي بالفروق في مضامين الألقاب كان موجودا لدى عمر بن الخطاب وهو المقدمة

الطبيعية لأعمال الفكر والاختيار الواعي لأحد هذه الألقاب.

ومن هنا فإننا نميل إلى أن عمر قد اختار لقب (أمير المؤمنين) على لقب (خليفة رسول الله)، لأن هذا اللقب كان أكثر تحديدا في التعبير عن الطبيعة الدنيوية لهذا المنصب، وأكثر بعدا عن الظن بأن لصاحبه سلطان دينية مثل تلك التي كانت للرسول عليه الصلاة والسلام.. وسيأتي في الفصل الذي سنتحدث فيه عن طبيعة السلطة أن عمر بن الخطاب كان واعيا كل الوعي بالفروق بين المواقف والاتجاهات في هذا الموضوع.

والأمر الذي يؤكد أن اختيار عمر لهذا اللقب كان اختيارا واعيا، وأنه قد اختاره كبديل للقب (خليفة رسول الله)، وليس كمرداف له ولقب ثان يستخدم معه، إن جميع مكاتبات عصره ووثائقه – كما سبق أن أشرنا – يسمى فيها "أمير المؤمنين"، ولم يسم في أي منها بخليفة رسول الله أو بالخليفة.

مصطلح (الإمام):

أما لقب (الإمام) فإن الاتجاه العام لدى الباحثين وكتاب الفرق هو أن نشأته قد ارتبطت بنشأة الفكر النظري الشيعي في موضوع الإمامة، فهذا اللقب لم يطلق على رأس الدولة لا في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر، ولم تستخدمه مكاتباتهما السياسية ولا وثائق عهديهما، لا وحده ولا كمرداف للقب "خليفة" أو "أمير المؤمنين".

صحيح أن القرآن قد وردت به كلمة (إمام) و(أئمة)، ولكن معنى هذه الكلمات في القرآن – خلافا للشيعة – لا ينطبق على ما نعنيه الآن، في هذه المبحث، عندما نقول: (الإمام)..

فالإمام في الأصل اللغوي للمصطلح هو المقدم، المقدم في أي شئ والمقتدى به في أي سبيل "ومن ذلك قيل: أمام الصلاة، لأنه يقتدى به، وكذلك يقال للخشبة التي يعمل عليها الاسكاف: إمام، من حيث يحذو عليها، وكذلك للشاقول الذي في يد البناء: إمام، من حيث يبنى عليه ويقدر عليه.."

أما القرآن فإنه يستخدم مصطلح (الإمام) في مقام المسئوليات الدينية لا السياسية، فهو خاص بالنبوة والتقوى أكثر مما هو دال على رأس الدولة وأمير المؤمنين..

فالإمام في قوله تعالى: "فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين".

معناه: (الطريق الواضح) .. وفي قوله: "وكل شئ أحصيناه في إمام مبين"، معناه (اللوح المحفوظ)، وفي قوله "وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن، قال إني جاعلك للناس إماما" "إنما يراد به النبوة".. وفي قوله: "ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة" معناه "كتابا مؤتما به في الدين". وفي قوله: "واجعلنا للمتقين إماما"، معناه: "ويقتدون بنا في أمر الدين.." .. وفي قوله " يوم ندعو كل أناس بإمامهم"، معناه "بمن ائتموا به من نبي أو مقدم في الدين أو كتاب أو دين، وقيل بكتاب أعمالهم التي قدموها".

ذلك عن معنى مصطلح (الإمام) في القرآن، وهو معنى لا يمت بصلة وثيقة إلى معناه في مبحثنا هذا..

أما في السنة فإننا نلتقي بمصطلح الإمام كثيرا، وفي أغلب المواطن يكون معناه المقدم في الدين والتقوى والهدى والإرشاد، فحديث ابن عوف الذي يروى فيه عن الرسول قوله: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم"، هذا الحديث ليس هناك ما يجعلنا نفهم أن المراد بالأئمة فيه أئمة الحكم والسياسة وقادة الدولة، وليس كونهم هم المرادون به بأولى من أن يكون المراد به أئمة الدين والوعظ والهدى والإرشاد، ووضع (مسلم) له في كتاب الإمارة من صحيحة لا يخصصه بأئمة الحكم والسياسة

بحال من الأحوال..

أما قول الرسول عليه الصلاة والسلام، في الحديث الذي رواه ابن عمر: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمره قلبه فليطعه أن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه"، فهو – وجميع هذه الأحاديث أحاديث آحاد، لا تلزم في الاعتقادات- يعالج قضية قد نشأت بعد عصر الرسول، وبالذات ابتداء من زمن علي بن أبي طالب فما بعد ذلك، ويشرع لقضية خلافية في مبحث الإمامة، وهي إمامة المتغلب الخارج على الإمام، فمظنة الوضع فيه ليست بعيدة.. وحتى لو سلمنا بصحته فإننا نلاحظ عددا من الأحاديث تروى في الموضوع الواحد وبالمعنى المتحد، ثم تتفاوت الروايات في استبدال لفظ بلفظ، وفي موضوعنا هذا نرى الحديث يروى مرة وفيه لفظ (الإمام)، ثم يروى ثانية وبدل لفظ (الإمام) نرى لفظ (الأمير) مثلا، وهناك إجماع على استعمال مصطلح (الأمير) في السنة المروية، لأنه كان حقيقة واقعة في الدولة على عهد الرسول، وليس هناك ما يلزم في الاعتقاد بأن مصطلح (الإمام) قد استخدم في السنة المروية بالمعنى الذي نقصده في مبحثنا هنا، فالأولى أن نرى في استخدام لفظ (الإمام) بدلا من (الأمير) مجرد استبدال لفظ بلفظ من جانب الرواة.. فالحديث الذي يرويه البخاري في كتاب الأحكام: "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته".. الخ.. يرويه مسلم في كتاب الإمارة: "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته".. فالذين دونوا هذه الأحاديث قد دونوها في عصر شاع فيه مصطلح (الإمام)، واستخدمه الفكر الإسلامي والمفكرون المسلمون عامة لرئيس الدولة ورأس الأمة، تبعا وتأثرا بمباحث الشيعة في هذا المجال، ومن ثم حل مصطلح (الإمام) محل مصطلح (الأمير) دون حرج، واستخدما كمترادفين.. وهذا لا يلزمنا أن نقطع باستخدام السنة النبوية لمصطلح (الإمام) في مجال السياسة، خاصة بعد أن ثبت أن القرآن، وهو المصدر المنزه عن شبهات الوضع واختلافات الرواة، لم يستخدم هذا المصطلح ذاك الاستخدام..

أما حديث "الأئمة من قريش..." فسيأتي في فصل شروط الإمام- بالقسم الثاني من هذه الدراسة – أنه ليس بحديث، وأنه عبارة من المأثورات السياسية التي أضيفت إلى الأحاديث، كغيرها من الإضافات، وأن أبا بكر لم يحتج به في اجتماع السقيفة، كما زعم بعض كتاب الفرق، وإنما الذي رد به على قول الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير"، هو قوله: "أن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش" أو "أن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش".. فلقد كان مصطلح (الأمر) هو المصطلح الذي أطلقه القرآن على ما نسميه الآن بـ(الإمامة) ومن ثم استخدمه أبو بكر في اجتماع السقيفة في الرد على الأنصار.. كما استخدم الأنصار مصطلح (أمير) ولم يقولوا (إمام) ولا (خليفة).. لأن السياسة كانت هي (الأمر)، وهذا (الأمر) – على عكس (الدين) – فيه الشورى وأعمال البشر للفكر والرأي واتخاذ القرار، بينما (الدين) فيه إسلام الوجه والامتثال التعبدي، لأن مصدره الغيب ووحي السماء.

ومما يزيد اطمئناننا إلى مصطلحي (الأمر) و(الأمير) هما المصطلحات اللذان عرفهما الفكر الإسلامي في حياة الرسول، قرآنا وسنة دون مصطلحات (الخليفة) و(الإمام) .. الخ .. الخ.. أن بين (الأمر) و(الأمير) علاقة وثيقة.. فأبو عبيدة يقول في معنى قول الله سبحانه: "أن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك" : "أي يتشاورون عليك ليقتلوك.. ويقال: ائتمروا به، إذا هموا به وتشاوروا فيه، والائتمار والاستئمار: المشاورة... وأمره – (بفتح الميم والراء)- في أمر، ووامره، واستأمره: شاوره... وآمرته في أمري مؤامرة: إذا شاورته وفي الحديث: "أميري من الملائكة جبريل" أي صاحب أمري ووليي. وكل من فزعت إلى مشاورته ومؤامرته فهو أميرك.."

ذلك هو مصطلح القرآن : (الأمر)، وعلى القرآن يجب أن تعرض السنة، حتى يتميز الصحيح حقا من المحرف والموضوع.. فموضوع (الإمامة) يعبر عن القرآن (بالأمر)، ومن ثم فإننا نميل إلى أن

المصطلح الذي استخدمته السنة الصحيحة هو مصطلح (الأمير)، وهو المصطلح الذي اختاره عمر بن الخطاب عندما استبدل لقب (خليفة رسول الله) بلقب (أمير المؤمنين) وإذا كان لقب (خليفة رسول الله) قد نشأ مع تولي أبي بكر الصديق لهذا المنصب، فإن مصطلح (الإمام) لم يطلق على صاحب هذا المنصب السياسي إلا بعد أن أصبحت في الإسلام فرق، وفي هذه الفرق شيعة، ولهؤلاء الشيعة فكر نظري في هذا الموضوع.. فبسبب من الطابع الديني الذي يدل عليه مصطلح (الإمام) في القرآن، إذ هو قد دل به على: النبوة، والتقوى والهداية.. وبسبب من اختيار الشيعة الأمامية للإمامة بمعناها الديني والروحي، ورفضهم الخروج كما فعلت الزيدية، فضلا عن الخوارج والمعتزلة، كان اختيارهم لمصطلح (الإمام)، وكذلك حتى يعطوا لأئمتهم الفضيلة الدينية على الأمراء والخفاء.

فليست هذه المصطلحات الثلاثة، إذن بالمترادفة، لأن لقب (خليفة رسول الله) كان يشير إلى الصلة القريبة بين صاحبة وبين الرسول مؤسس الدولة، ومن هنا اعتبره عمر خاصا بأبي بكر، الذي ولي الرسول في حكم الدولة.. كما أن لقب (أمير المؤمنين) كان الأكثر دلالة على من له سلطة (الحرب ورئيس الإدارة المدنية) خاصة، أما لقب (الإمام) فإنه يعنى أن لصاحبة (فعالية دينية) ليست لغيرة من الناس..

ومما يؤكد غلبة المضمون الديني على مصطلح (الإمام)، أن الإمام، حتى عند الشيعة، كان يلقب (بأمير المؤمنين) عندما يصل إلى السلطة ويرأس الدولة.. فالشيعة كانوا يطلقون لقب (الإمام) على من يدعون الناس لبيعته، فإذا انتصرت دعوته لقبوه (بأمير المؤمنين).. ففي الدعوة العباسية كان إبراهيم (إمام)، أما أخوة (أبو العباس)، وهو أول من حكم وأسس الدولة، فلقد لقب بأمير المؤمنين... وفي الدعوة الفاطمية كانوا (أئمة) حتى أبي عبد الله، الذي ظل (إماما) إلى أن ظهرت دعوته في القيروان سنة 909 م فسمى نفسه (خليفة) و(أمير المؤمنين)..

ذلك عن النشأة والمضمون لكل من مصطلحات: (الخليفة) و(أمير المؤمنين) و(الإمام).. وذلك هو معنى ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار من أنه "لا يمكن أن يدعى في لفظ (الإمامة) التعارف، من جهة اللغة، لأنه لا يعقل في اللغة أنها تفيد القيام بالأمور التي تختص الإمام، ولا يمكن إدعاء العرف الشرعي فيه، فالذي حصل فيه من التعارف إنما حصل باصطلاح أرباب المذاهب، وما حل هذا المحل لا يجب حمل الخطاب عليه، ولذلك لم يرو عن الصحابة ذكر الإمامة، وإنما كانوا يذكرون الأمير والخليفة، ولذلك قالوا يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، وقالوا لأبي بكر: خليفة رسول الله، ولعلى: أمير المؤمنين، ولم يصفوا أحد منهم بالإمام".

وأما قول مفكري الشيعة بأن مصطلح (الإمامة) مرادف لمصطلح (الخلافة) مساو له في تاريخ النشأة، وأن "عدولهم عن لفظ الإمامة إلى الخلافة، وتسميتهم بـ(أمير المؤمنين) فإنما كان كذلك لأن كل واحد منهم يقوم مقام صاحبة، فهم مخيرون بين جميع ذلك" فهو مردود بما قدمنا، وبما ثبت من أن الشيعة أنفسهم يؤثرون لفظ الإمامة، بل ويذهبون إلى أنها أخص من الخلافة، أي أكمل منها، وأن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا خلفاء لا أئمة .. وبما أشرنا إليه من إطلاقهم لقب (أمير المؤمنين) على من اجتمعت له السلطة الزمنية، أما من له عندهم السلطة الروحية، دون أن يرأس الدولة بانتصار دعوته، فإن لقب الإمام هو لقبه دون (الخليفة) أو (أمير المؤمنين).

وليس معنى القول بأن مصطلح (الإمام) لم يظهر إلا بعد أن تكونت الشيعة كفرقة وأصبح لها فكر نظري في الإمامة، وهو ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، أن هذا المصطلح لم يظهر في عهد الراشدين.. صحيح أنه قد خلت منه المكاتبات والوثائق في عهدي أبي بكر وعمر، ولكنه قد وصف به عثمان أحيانا، وتردد في كلام علي ومراسلاته وخطبه، بمعنى المقدم على الناس، سواء أكان يستحق التقديم أم لا، وسواء أكان على الحق أم على الضلال، أي بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي،

فعائشة تحرض أهل البصرة ضد قتلة عثمان فتتحدث عن "قتل إمام المسلمين بلا ترة ولا عذر".. وعلي يتحدث عن النبي فيقول: "هو إمام من اتقى" وعن معاوية فيقول: إن "عدو الله إمام المتعصبين" وعن نفسه فيقول لأصحابه ".. مع أي إمام بعدي تقاتلون؟" كما يكتب إلى معاوية قائلا: ".. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما كان ذلك لله رضا.. وأعلم أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة".

فلفظ (الإمام) يذكر هنا بمعنى المقدم، بصرف النظر عن استحقاقه التقدم، وهو ما يغاير المعنى الاصطلاحي الذي اكتسبه هذا اللفظ عندما أصبح المصطلح الشائع في هذا المبحث لدى مختلف فرق المسلمين.

مصطلح (خليفة الله):

ولم يكن مصطلح (الإمام) هو وحده الذي استجد واستحدث في هذه المبحث، فوصف (خليفة الله)، المعبر عن أن الخليفة يحكم بسلطان (الحق الإلهي). وهي الفكرة الغريبة عن روح الإسلام، هذا الوصف الذي رفضه أبو بكر عندما وصف به، عاد إلى الظهور في الأدب السياسي بعد أن تحول نظام الحكم عن طبيعة الخلافة واقترب اقترابا شديدا من نظام الملك.. فالزجاج يجيز أن يقال للخلفاء (خلفاء الله في أرضه) مستدلا على جواز ذلك بخلافة داود لله في الأرض "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض" مع أن ذلك لا يدل له، فهي هنا إما نبوة، وإما ملك جمعه أنبياء بني إسرائيل إلى النبوة، واختلفت عنه وعن طبيعته الخلافة الإسلامية، التي كانت سلطة دنيوية ليس لصاحبها سلطان صاحب الرسالة الديني والروحي.

ويذكرون أن لقب (خليفة الله) قد دخل المكاتبات الرسمية، بعد أن شاع في غيرها، زمن المعتصم بن الرشيد (218-228هـ) والجاحظ يتحدث عن الأدب مع (الخلفاء – الملوك) فيقول: أنه "يجب أن يقال في مخاطبتهم: يا خليفة الله، ويا أمين الله، ويا أمير المؤمنين". ويخاطب الفتح بن خاقان، وزير المتوكل فيقول: ".. فأمتع الله بك خليفته، ومنحنا وإياك محبته".

مصطلح (الوصي):

أما مصطلح (الوصي) فقد نشأ في نطاق الفكر الشيعي، كما نشأ مصطلح (الإمام)، ولكنه ظل مقصورا على فكر الشيعة، لأنه ارتبط بفكرة (الوصية) من الله أو من الرسول لعلي بالإمامة، وهي الفكرة التي رفضتها كل فرق الإسلام، غير الشيعة.

والشيعة يلقبون عليا (بالوصي)، ويضيفون إلى ألفاظ بعض الأحاديث لفظ (وصي)، كما صنعوا في روايتهم لحديث: (أنت أخي ووزيري.." الذي سيأتي الحديث عنه في مكانة من القسم الثاني من هذه الدراسة، ولكننا لا نجد في خطب علي وكلامه ومراسلاته – التي ضمها (نهج البلاغة)- وصفة بهذا اللفظ، وإن كان نجد له حديثا عن الأوصياء، يفهم منه أنهم كانوا ذوى صلات خاصة بالأنبياء السابقين، فهو يقول متعجبا: ".. يا عجبا – ومالي لا أعجب – من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها! لا يقتفون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصي، ولا يؤمنون بغيب..." الخ ويخطب قائلا: "... أيها الناس، إني قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم، وأديت إليكم ما أدت الأوصياء إلى من بعدهم".

ولكن ظهور فكرة تعين الإمامة في علي عن طريق (الوصية) له بها من الله أو من الرسول أو منهما، وهي قد ظهرت بعد عصره، كما سيتضح في (الفصل الثاني) من (باب تمييز الإمام وتثبيته) قد ملأ الأدب الشيعي (الوصي) لقبا لعلي بن أبي طالب.

مصطلح (الملك):

أما مصطلح (الملك) فلقد ظل بعيدا عن الفكر النظري لمختلف الفرق الإسلامية التي بحثت في الإمامة، وذلك لأن القرآن قد قال "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلا أذلة، وكذلك يفعلون"، وقال كذلك "وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا" ولأن الرسول قد قال لمن ارتعد بحضرته كما يرتعد الناس في حضرة الملوك: "هون عليك فما أنا بملك ولا جبار!"... ولأن علي بن أبي طالب كان يحذر الناس من أن معاوية وبني أمية يريدون تحويل الخلافة إلى ملك، فيخطب قائلا: "والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل.." .. ولأن الملك كان يسمى عند العرب : (الجبار) لقهره وتجبره وجبره الناس على طاعته في المعاصي، والقرآن يقول: "وإذا بطشتم بطشتم جبارين ".....".

وسابقة الملك التي تحدث عنها القرآن بغير ذم ولا تجريح هي تجربة عبرانية" أن الله قد بعث لكم طالوت ملكا"، ولقد سبق أن أشرنا إلى حديث الرسول الذي يقطع بتغاير نظام الحكم في (الخلافة) عنه في ملك بني إسرائيل، حيث كان الأنبياء هم الملوك، وحيث لا نبوة بعد الرسول وإنما خلفاء.. والنموذج العربي الذي تحدث عنه القرآن، من أنظمة الحكم السابقة على الإسلام، وقدمه في صورة حسنة كان نموذج دولة سبأ، التي كانت تحكمها (بلقيس) حكما شوريا، وتصف النظام الملكي بأنه أصحابه "إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلا أذلة، وكذلك يفعلون".

وهذا أبو ذر الغفاري، عندما يرى مالا يعجبه من عثمان بن عفان يحكم بأن في الأمر انحرافا وميلا عن الخلافة إلى الملك، فلقد حدث أن حظر عثمان " على الناس أن يقاعدوا أبا ذر، أو يكلموه، فمكث كذلك أياما ثم أمر أن يؤتى به، فلما أتى به وقف بين يديه، قال: ويحك يا عثمان! أما رأيت رسول الله ع ورأيت أبا بكر وعمر! هل رأيت هذا هديهم! أنك لتبطش بي بطش جبار!".

وحتى عندما كان بعض (الخلفاء) يصف نفسه بوصف (الملك)، كما فعل الرشيد عندما قال لمحمد ابن إبراهيم: "يا محمد، إنّا، معشر الملوك، إذا غضبنا على أحد من بطانتنا ثم رضينا عنه بعد ذلك، بقي لتلك الغضبة أثر لا يخرجه ليل ولا نهار"، حتى بعد أن شاع ذلك المصطلح في الاستعمال، فإنه قد ظل بعيدا عن إطار مبحث الإمامة لما بين مضمونه ومضمون الخلافة من فروق تجعلهما على طرفي نقيض.

مصطلح (الأمر):

وإذا كان مصطلح (الإمام) قد حدث في هذا المبحث بعد انقضاء عصر صدر الإسلام، فلقد حدث أن ظهر معه كذلك مصطلح (الإمامة)، وعندما كانوا يتحدثون عن (موضوع هذا المبحث)، فإنهم كانوا يذكرون مصطلح (الأمر)، أمر المسلمين الذين لهم، بل من واجبهم، التشاور والائتمار فيه، وهو المقابل للدين ا لذي لا مشاورة ولا ائتمار فيه.

ولما كان الله ورسوله قد تركا هذا (الأمر) لائتمار المسلمين وشوراهم، فإن القرآن، الذي لم يفرط في شيء من شئون الدين، قد اكتفى فيما يتعلق (بالأمر) بآيتين اثنتين تحدثت أولاهما إلى (أولي الأمر) حديثا عاما قالت فيه: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما يعظم به، إن الله كان سميعا بصيرا"، و(الأمانة) هنا هي (ولاية أمر المسلمين) بدليل قول عمر بن الخطاب وهو يتحدث عن طبيعة المنصب الذي وليه: "... إني، والله، ما أنا بملك فأستعبدكم، وإنما أنا عبد الله عرض علي الأمانة..." وهي إذ تخاطب (أولي الأمر) تأمرهم بأمرين:

أولهما: أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها.. أي أن يكون عائد الولاية والسلطة وثمرتها لأهلها الذين اختاروا (أولي الأمر)، وبتعبيرنا الحديث "أن تكون السلطة في خدمة الشعب

ولمصلحته".

وثانيهما: أن يكون حكم (ولي الأمر) بين الناس بالعدل.

أما ما عدا ذلك من أمر (الولاية) و(ولاة الأمور) فهو متروك لاجتهاد الناس وائتمارهم ومشورتهم بعضهم مع بعض.

هذا عن آية (ولاة الأمر)، أما آية (الرعية) فإنها تقول لهم: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنت تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا)... وهذه الآية تطلب :

1- طاعة الله سبحانه وتعالى...

2- طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام...

3- طاعة أولي الأمر منا...

أما عند حدوث النزاع في شيء فإنها تطلب رده إلى الله وإلى الرسول، أي إلى القرآن الموحى به والسنة الثابتة، ولم تجعل أولي الأمر جهة تطلب الرد إليها عند التنازع، وذلك يوحي أن طاعة الله ورسوله شيء، وطاعة أولى الأمر شيء آخر، وأن طاعة الله ورسوله إنما هي في الدين، ولذلك كان المرد هو الكتاب والسنة، وأن طاعة أولى الأمر إنما هي في أمور الدنيا، ولذلك ترك أمرها وأمر التنازع فيها والفصل فيها، لائتمار الناس وتشاورهم وفق الآية التي شرعت ذلك عندما قال الله فيها: "وأمرهم شورى بينهم". وأمرهم هنا هو : سياستهم وشئونهم الدنيوية.

وليس مثل استقراء الأدب السياسي للفترة المبكرة من صدر الإسلام دليلا يؤكد قولنا: أن مصطلح (الأمر) كان هو المصطلح الذي عبر عنه الفكر الإسلامي فيما بعد بمصطلح (الإمامة). فعقب وفاة الرسول مباشرة، وقبل اجتماع السقيفة، خطب أبو بكر الناس فقال: "أيها الناس، من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإنه حي لا يموت"، "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل".

ثم قال: "وإن محمدا قد مضى بسبيله، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم، يرحمكم الله" فناداه الناس من كل جانب: "صدقت يا أبا بكر، ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر ونختار..".

وعندما يقترب أجل أبي بكر يقول: "وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين – (أي عمر وأبي عبيدة)- فكان أميرا وكنت وزيرا .. ووددت أني كنت سألته –(أي رسول الله) – في هذا الأمر، فلا ينازع الأمر أهله.. ووددت أني سألته: هل للأنصار في هذا الأمر نصيب فنعطيهم إياه..".

وعندما يعزم على البيعة لعمر، يقول للصحابة: "تشاوروا في هذا الأمر.. ثم وصف عمر بصفاته، وعهد إليه، واستقر الأمر عليه".

وفي أول خطبة لعمر بعد البيعة له يقول: ".. ليعلم من ولى هذا الأمر من بعدي أن سيريده عنه القريب والبعيد.." وفي موطن آخر يقول: "إن هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها وباللين الذي لا وهن فيه..".

ويتحدث علي بن أبي طالب عن أن موت الرسول قد أعقبه "أن تنازع المسلمون الأمر من بعده.." ولم يكن يخطر بباله "أن العرب تزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه وآله عن أهل بيته..".

ومن بعده يخطب الحسن ابنه في أهل العراق: "أما والله لو وجدت أعوانا لقمت بهذا الأمر أي قيام، ولنهضت به أي نهوض".

وفي المفاوضات بين الحسن ومعاوية يكتب إليه معاوية يقول: "... فأدخل في طاعتي ولك الأمر

من بعدي..".

ذلك هو المصطلح الذي استخدمه القرآن، وشاع في الأدب السياسي زمن صدر الإسلام، وقبل أن يشيع مصطلح (الإمامة) في كتابات الفرق الإسلامية عن هذا الموضوع.

الميراث العربي في أصول الحكم

لقد بدأت الجماعة المسلمة تكوين الدولة العربية الإسلامية منذ أن تمت (بيعة العقبة) بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين ممثلي الأوس والخزرج .. ولكن نظام الخلافة الذي قام عقب وفاة الرسول قد اختلفت اختلافا جوهريا عن نظام حكم هذه الدولة على عهد الرسول، فلقد كانت للرسول سلطات الدولة إلى جانب سلطان الدين، ثم اختتمت بوفاته حقبة الوحي الذي يصل الأرض بالسماء، وترك الناس وعقولهم يدبرون بها شئونهم – وخاصة شئون الدنيا – في ضوء الوصايا والإرشادات والقواعد الكلية للدين.

ولم تكن دولة الخلافة أول دولة يعرفها العرب في شبة الجزيرة، ولم يكن نظامها أول نظام من نظم الحكم يقيمه العرب في تلك البلاد، ولكنها كانت دولة من نوع مختلف، وكان نظاما مبتكرا، وفي عدد من أسسه وجوانبه، إلى حد كبير.

فلقد عرفت شبه الجزيرة، قلبها وأطرافها، أنظمة عديدة للحكم في القرون التي سبقت قيام نظام الخلافة ودولتها فيها .. عرف تراث هذه المنطقة نظاما ملكيا في بابل، على عهد حمورابي ومن جاء بعده، كان العرش فيه ميراثا في أبناء الملك، وبين العرش والعامة طبقة من كبار الملاك أو التجار والأثرياء، يدعمون العرش، ويقفون بالعامة عند حدود لا يتخطونها.

وفي جنوب شبه الجزيرة عرفت دولة سبأ نظاما ملكيا، ولكنه لا يغالي في المركزية، تعلو فيه سلطة الأسر الأرستقراطية، حتى أن الملك لا يبرم أمرا دون مشورتها...

وفي بادية الشام تعاقبت النظم والدول الملكية، الأنباط، ثم تدمر، ثم الغساسنة.. وكان ذلك أيضا هو شأن الأطراف التي سكنها اللخميون على الحدود العراقية بين العرب والفرس.

وفي مكة قامت قبيل الإسلام، حكومة ملأ قريش وأثريائها وأصحاب النفوذ الحربي والتجاري والديني فيها، ضمت ممثلين لبطون قريش العشرة: هاشم، وأمية، ونوفل، وعبد الدار، وأسد، وتيم، ومخزوم، وعدى، وجمح، وسهم.

أما يثرب وواحاتها الزراعية فإنها كانت قد خضعت لما يشبه السيطرة العبرانية منذ أن زحفت إليها هجرات اليهود في القرن الأول بعد الميلاد، عندما بدأ شتاتهم الذي أعقب تدمير دولتهم على يد الرومان، فاستعمروا تيماء، وخيبر، ويثرب، وفدك، واجتذبوا أجزاء من قبائل يثرب العربية إلى ديانتهم، وتكلموا العربية، ولكنهم ظلوا بمعزل عن الاندماج في المجتمع العربي الأصلي، فاستمرت لهم سيطرة السادة على العرب الذين كانوا موالي لهم؟!.. يحكي ابن إسحاق عن بيعة العقبة الأولى فيقول أن الرسول عليه السلام "بينما هو عند العقبة لقي رهطا من الخزرج .. فقال لهم: ما أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج، قال: أمن موالي يهود؟! قالوا: نعم !.. وكان يهود معهم في بلادهم .. وكانوا قد غزوا بلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: إن نبيا مبعوث الآن قد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وإرم. فلما كلم رسول الله أولئك النفر، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله أنه الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه، فأجابوه فيما دعاهم إليه!".

فهذه البيعة التي أنشأت الدولة العربية الإسلامية كان من أسبابها الجوهرية، إلى جانب العامل الديني، السعي إلى تغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سيطر من خلالها اليهود على يثرب وما حولها .. وهي ملابسات تجعل نشأة هذه الدولة وطبيعتها مختلفة اختلافا أساسيا

عن غيرها من الدول ونظم الحكم التي كانت قائمة يومئذ في شبه الجزيرة، أو تلك التي عرفها التراث السياسي لتلك البلاد.

وكما اختلفت طبيعة دولة الخلافة ونظام الحكم فيها عنهما في الدول والأنظمة العربية التي سبقتها، فلقد اختلفت، في الطبيعة والنظام، عن الإمبراطوريتين اللتين تقاسمتا النفوذ والقوة والشهرة في ذلك التاريخ:

كسروية فارس، وقيصرية الروم البيزنطيين.

ففي فارس كانت الإمبراطورية تقوم على فلسفة النظام الملكي الذي تدعم سطوة الملك فيه وجبروته وتنميها قواعد ثلاث:

1- عقيدة الحق الإلهي التي كان الملك يحكم بموجبها، فلقد كان الاعتقاد أن قراراته وأحكامه إنما هي وحي من الإله (أهورا –مزدا).

2- الجيش، الذي كان من أهم مؤسسات الإمبراطورية، والذي كان منبع النظام الملكي ذاته، ولقد كان الملك هو رأس هذه المنشأة العسكرية، ولقبه (أوخشترا) أي المحارب، ولقادة الجيش – (الأصابذة) – ولنخبة رجاله – (الأساورة) – أكبر النفوذ في البلاد.

3- النظام الطبقي الثابت، الذي حدد لكل طبقة إطارا اجتماعيا واقتصاديا وأدبيا لا تخرج عنه، وحدودا لا تتعداها .. فبعد ملك الملوك تأتي طبقة الأشراف الأولى، وهم ملوك الأقاليم التسعة في الإمبراطورية .. ومن بعدهم طبقة الأسر والعائلات القوية – (واسبوران) – التي يقودها مجلس مؤلف من رؤساء سبع عائلات .. ومن بعدهم طبقة النبلاء – (خوذيان) - وكبار موظفي الدولة والأقاليم (المرازبة) – ومن بعدهم طبقة ملاك العقارات ومحتكري الإدارة والمصالح في الريف – (الدهاقنة) - .. ثم رجال الدين – (الموابذة) – ومعهم مديرو المراسم الدينية في المعابد – (الهرابذة) – فهي دولة إقطاع حربي، تدعم سطوتها عقيدة الحق الإلهي، ويشد من أزرها نظام طبقي صارم وعريق.

ولم يختلف جوهر الدولة في القيصرية الرومانية البيزنطية عنه في الكسروية الفارسية .. فقبل اعتناقها المسيحية كان الحكم أوتوقراطيا، غدت فيه ذات الإمبراطور "مقدسة إلهية، وفوق مستوى البشر، محوطة بالمراسم، بل أصبح في نظر رعيته إلها، ولا يقترب الفرد من حضرته إ لا ساجدا.."، ولم تغير المسيحية من جوهرها وطبيعتها كثيرا بل لقد طوعت هذه الدولة المسيحية ولم تتطوع هي للمسيحية، وكما يقول القاضي عبد الجبار: إن المسيحية عندما دخلت روما، لم تنتصر روما، ولكن المسيحية هي التي ترومت؟!

فاحتفظت ذات الإمبراطور بقداستها عن طريق نظرية الحق الإلهي ورئاسته للكنيسة، وانفراده بتفسير الشريعة، وغدت الأوتقراطية القديمة "قسيسية ملكية وبابوية قيصرية"؟!

وكان للجيش والنظام الطبقي الصوت الأعلى في تقرير الأمور.

وعلى العكس من كل أنظمة الحكم هذه، عربية أو فارسية أو بيزنطية كانت دولة الخلافة ونظامها: جديدة جدة الظروف التي ولدتها وأحاطت بنشأتها، ومبتكرا بفعل الطبيعة الجديدة للدين الجديد والآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي أحدثها في شبه الجزيرة ظهور الإسلام.

فلم تكن ملكية وراثية .. ولم تكن قبلية عشائرية. ولم تكن حكومة حربية يختار فيها الجيش رأس الدولة .. ولم تكن قائمة على نظرية الحق الإلهي، بل لقد أخرج قادتها، بوعي، الخلافة من بيت النبوة، في البداية حتى لا تجتمع النبوة والخلافة، لا في شخص واحد، بل ولا في بيت واحد فتتأبد فيه بفعل عوامل الدين وقداسته .. ولم يكن النظام الطبقي عمادها بل لقد قامت على فلسفة مناقضة له إلى حد كبير .. وحتى هذه الفئة المتميزة التي استأثرت بالقرار الحاسم في اختيار الخليفة، وانفردت

بحق تولي هذا المنصب، وهم المهاجرون الأولون، ثم البدريون، وعلى رأسهم العشرة الذين قيل أنهم المبشرون بالجنة، حتى هذه الفئة كان (شرفها) نابعا من البلاء والسبق في نشر الدين وتأسيس الدولة، لا من نظام طبقي، أو أصل عرقي، أو نعرة قلبية، أو ثروة كبيرة .. فحتى لو سلمنا بأن حكومة الخلافة هي (حكومة أشراف)، فإن (الشرف) هنا كان ذا مضمون جديد لا وجه للمقارنة بينه وبين (شرف) الدولة والأنظمة التي عاصرت أو سبقت حكومة الخلافة.

كانت إذن حكومة مبتكرة إلى حد كبير، ونظاما مستحدثا من حيث الشكل والمضمون إلى حد بعيد، وكما يقول أرنولد: فإنه "خلافا للإمبراطورية الرومانية المقدسة – التي لم تكن إلا إحياء واعيا متعمدا لمؤسسة سياسية كانت في عالم الوجود قبل ميلاد المسيحية، فبعثت من جديد تحت طابع مسيحي – خلافا لذلك، لم تكن الخلافة تقليدا مقصودا لشكل سبق وجوده من الحضارة والتنظيم السياسي، بل كانت .. وليدة زمنها..".

كان الفكر السائد، والمقدس، في هذه الدولة الجديدة يرفض الأنظمة السياسية السابقة والمعاصرة، ويوجه هجومه على أكثرها بشاعة: النظام الملكي، وخاصة في صورتيه الكسروية والقيصرية .. فالملوك "إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلا أذلة، وكذلك يفعلون". وعلى حين كان كسرى (ملك الملوك) فإن الرسول يقول: "أخنع –(أي أوضع)- اسم عند الله تعالي يوم القيامة رجل يسمى ملك الأملاك"؟! ويقول : "أشتد غضب الله على من قتل نفسه، واشتد غضب الله على رجل تسمى بملك الملوك، لا ملك إلا الله تعالى.." .. وكلما لاحت شبهة انحراف عن النهج الجديد للدولة الجديدة تساءل النقاد والمعارضون: أكسروية هي؟ أم هرقلية؟!

ويدرك قادة هذه الدولة، وفي وعي، الفروق الاجتماعية الجوهرية بين نظام في الخلافة والنظام الملكي، فيسأل عمر بن الخطاب سلمان الفارسي – الذي عرف الملك الكسروي وعاش في ظله – يسأله: "أملك أنا؟ أم خليفة؟؟" فيقول له سليمان: "إن أنت حبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة!!" وفي موطن آخر يسأل عمر عن الفرق بين الملك والخليفة، فيأتيه الجواب "الخليفة لا يأخذ إلا حقا، ولا يضعه إلا في حق .. والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا .. فأنت بحمد الله خليفة" لا ملك!

ويدرك الذين أظلتهم راية هذه الدولة الجديدة الفروق الجوهرية بينها وبين أنظمة الحكم التي عرفوا. فـ(ذو الكلاع)، ملك حمير يفد على أبي بكر بالمدينة، في موكب ملكه وتاجه وأبهته، ومن ورائه – غير عشيرته – ألف عبد، فيتأثر ببساطة الدولة الجديدة وفلسفتها في المساواة فيخلع أبهة الملك، ويمشي في سوق المدينة وعلى كتفيه جلد شاه، وعندما تفزع عشيرته لذلك، ويقولون له: قد فضحتنا بين المهاجرين والأنصار، يحدثهم عن ذلك الفرق الجوهري بين ملك الجاهلية وخلافة الإسلام فيقول: "أفأردتم مني أن أكون ملكا جبارا في الجاهلية جبارا في الإسلام؟! لا ها الله، لا تكون طاعة الرب إلا بالتواضع لله والزهد في هذه الدنيا!..".

وتدرك الرعية، حتى في أطراف الدولة، تلك الفروق، فعندما بلغ أهل اليمن والبحرين وعمان نبأ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، سألوا عن نوع نظام الحكم في الدولة الجديدة، وعن الرجل الذي ولي السلطة في المدينة "فقالوا لعمال رسول الله: هذا الذي بايعه الناس بعد رسول الله: أبنه، أو أخوه؟ فقيل لهم: لا، قالوا: فأقرب الناس منه؟ قيل: لا، قالوا: فما شأنهم؟ قيل: اختاروا أخيرهم فأمروه عليهم".. عند ذلك أدركوا طبيعة النظام الجديد، والفرق بينه وبين النظام التي عرفوا، فقالوا على الفور: "لن يزالوا بخير ما صنعوا هذا!!".

فلقد كانت دولة الخلافة، بكل المقاييس، ومن وجهة نظر الأطراف المختلفة، وفي الفكر والتطبيق، نظاما جديدا يختلف عن الدول والأنظمة التي عاصرته أو سبقته إلى حد كبير.

العقلية العربية وأثر الإسلام(*)

لويس غادييه

تذكرات تاريخية

يقول الحديث النبوي "لا فرق بين عربي وأعجمي". ويظل هذا حقيقة أمام الله. على أن كل مسلم، من حيث إجلاله للنص القرآني، ومن حيث نفس تاريخ الإسلام، ومن حيث اللغة الواحدة لتلاوته في الصلاة، يصبح إلى حد ما عربي الروح. ولا يمكن لقدر الشعب العربي أن يعتبر غريبا عنه وأن لا يحرك مشاعره.

بيد أن لهذا "الماضي العربي" جذورا عميقة لا بد من التحدث عنها وإن بإيجاز.

إذا كان العام الأول للهجرة (622 للميلاد) معلم بداية التاريخ الإسلامي، فإن التاريخ العربي يستشهد بماض سابق للإسلام. لا شك في أن عصر ما قبل الإسلام يسمى "الجاهلية". لكن هذا لم ينقص من الإكبار، وأحيانا الحماس، اللذين تذكر بهما قبائل ذلك العصر. فالأجيال الإسلامية الأولى كانت منحدرة منها، وجيوش الخلفاء الأوائل انقسمت على بعضها أكثر من مرة بسبب النزاعات القبلية القديمة.

بل إنه، بعد خمس سنوات من معركة صفين (عام 37 للهجرة – 657 للميلاد) التي تمت فيها الشقاقات الدينية الكبرى، قتل علي وخلفه معاوية. وكان ذلك بمثابة تسلم رهط كبار تجار القوافل في مكة للسلطة. كان الخلفاء الأربعة الأول من الصحابة. وقد ظل عهد حكمهم القصير، بين عامي 12 و41 للهجرة (633-661 للميلاد) في أذهان الشعب كالعهد الذهبي للأمة. برغم أنه شهد "الفتنة الكبرى" التي أغرت العدوات بين عدد من أصحاب الرسول وبين الخليفة الثالث، عثمان، المتهم بالمغالاة في خدمة مصالح عشيرته، والتي انتهت بمقتله وبينما كان أنصاره متهيئين للانتظام في "حزب" هو شيعة علي أو "الشيعة" مطلقا، الذي سيكون له الأثر في الانشقاق الأعظم والمستمر إلى الآن، وهذا ما سهل وصول الخلافة إلى معاوية، الذي آزره أولئك المقهورين في بدر وفي معركة الخندق، الغيورين على مصالحهم وعلى سلطانهم الزمني، الذين التحقوا متأخرين بمحمد ε.

كان رهط معاوية رهط بني أمية "أو الأمويين" المتصل بقرابة الدم مع بني هاشم، عشيرة النبي، ومنافسيهم معا، وكان العصر الأموي عصرا عربيا غلبت فيه المصلحة والعقلية العربية. وقد جاء في مقدمة ابن خلدون أن الخلافة الصحيحة، وهي نظام سياسي ديني، انقلبت مع معاوية إلى حكم ظل يسمى خلافة لكنه لم يكن في الواقع غير ملك زمني. وسيكون ذلك أحد الأمور التي سيُلح على بحثها بتكرار المصلحون المعاصرون في حرصهم أن يعيدوا إلى عالم الإسلام قيمة الأصلية.

أولى دون ريب، عدم المبالغة في تهمة الفتور الإسلامي التي وجهها إلى الأمويين مناهضوهم. أما الثابت فهو أن أجهزة الإمبراطورية الناشئة ظلت قريبة من منابتها العربية، من عيش وسلوك القبائل العربية، البداوة وتجار القوافل وسكان الواحات. بحيث أن العديد من المؤمنين الجدد، مواطني الأمصار "الأجنبية" التي ما لبثت أن دخلت في الإسلام، من صناع وتجار المدن أو من عمال ريفيين، برغم أنهم أصبحوا مسلمين، وبالتالي أخوة لكل مؤمن، صاروا "موالي" لقبيلة عربية أو لمتبنّ عربي.

تكونت هكذا عقليتان نموذجيتان مختلفتان، وإن لم تخلو من تشاجب. فبمقدار ما اختلط

(*) لويس غادييه، أهل الإسلام، ترجمة: صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1981م.

العرب الأصليون بالسكان الوطنيين كان لا بد لتقاليد هؤلاء، وفي أحيان كثيرة لماضيهم الثقافي الغني، من أن تؤثر على الرؤية الإسلامية للعالم كما كانت تتهيأ. لكن على الأخص بمقدار ما كان يسلم سكان من أصول مختلفة، سريانية أولا، وأيضا بيزنطية، والأكثر، إيرانية، ويتجهون نتيجة لذلك إلى تبني العربية كلغة تعامل وتخاطب، تحتم عليهم أن يتبنوا بعض المثاليات العربية، حتى السابقة للإسلام، التي استعادها وانتحلها الإسلام. ويمكن، تبسيطا للتحليل، التحدث عن عقلية عربية وعقلية موالي. على أن الاختلاف سينقطع أن يكون بيننا بدءاً من تمكن أحفاد الموالي الحصول على مواطنة (إسلامية) غير منازعة.

استمر عهد الأمويين لأقل قليلا من قرن (661-750 للميلاد). وانتهى على شكل مفجع في الكوفة بتقتيل الأسرة الحاكمة التي نجا منها فرد واحد سيغدو، بعد ست سنوات، مؤسس الإمبراطورية الأموية في قرطبة. وكان انكسار الأمويين نتيجة معارضات ثلاث. ففي الكفاح الموجه ضدهم نجد أولا "العلويين" القائلين بانحصار الإمامة الشرعية في علي وعقبه، و"العباسيين" بني قوم أولئك وبني عمهم، المنتسبين إلى "العباس" عم النبي والأخ غير الشقيق لأبي طالب والد علي. فكان ذلك إذن إلب عرب ضد عرب تحركه دون شك المنافسات المكية القديمة لكن يعطيه تأججاً جديداً احتجاجاً مستمراً بالإسلام. ولم تزل شمولية الإيمان القرآني مستشهدة. ومن هنا كان دعم القوة الثالثة في الإلب،[1] قوة الموالي، الذين مع ازدياد توليتهم الوظائف، اخذوا يلعبون دوراً هاماً.

كان العلويون يحاربون الأمويين كيما تعود الخلافة إلى بيت علي، على أن العباسيين هم الذين غلبوا. وأسسوا السلالة الملكية الإسلامية الأمد التي ستحكم الشرق الإسلامي، بجد متباين، لما يقرب من خمسة قرون (750-1258 للميلاد). وقد حرص خلفاؤهم إبان أوج دولتهم (بين القرنين التاسع والحادي عشر) على أن يكرموا معاملة أحفاد علي طالما ظلوا منصرفين عن الطموح السياسي، وفي القرن العاشر استولت عنوة على الوزارة أسرة شيعية هي أسرة البويهيين.[1] وكانت العاصمة قد نقلت من دمشق إلى بغداد، ونفذت إلى النفوس تأثيرات إيرانية عميقة أضيفت إلى الرفد الفكري لليونان القديمة. وهكذا أسهمت عوامل جديدة في تكون الأذهان، إن في البلاط وإن في المدينة.

بيد أن العهد الأموي يعتبر ذا أهمية أساسية لفهم ما سيكون في العصور التالية الرجل والرجال المسلمون. فمن الضروري إذن أن نتبين بصورة أدق ما كانت عليه المركبات النفسية – الاجتماعية الثلاث لهذين القرنين السادس والسابع، وهي العقلية العربية قبل الإسلام، وتأثير الإسلام، ورد فعل الموالي.

1- "العقلية العربية" (قبل الإسلام)

كثيرة هي المحاولات المختلفة لوصف أحوال العرب قبل الهجرة، عرب القبائل البدوية وعرب تجارة القوافل الكبرى. ونعني هنا عرب شمال شبه الجزيرة، "السراجين" أو " الساراسيني" كما كان يسميهم الرومان، (ومنها كلمة "سارازان Sarrasins "التي كان يطلقها أهالي غرب أوروبا على عرب المغرب

---

[1] الإلب: قوم تجمعهم عداوة واحد.

[1] جاءت الأسرة البويهية من بلاد الديلم ويعد علي بن بويه مؤسسة الأسرة أحد أهم رجالات البيت البويهي وقد كان هذا البيت متعصباً للمذهب الشيعي وحكم من سنة 320-447هـ/ 932-1055م، وانتهى حكم هذه الأسرة على يد الأسرة السلجوقية ذات المذهب السني سنة 447هـ/1055م.

والأندلس)، عرب الشمال الذين منهم قبيلة الرسول محمد. أما عرب الجنوب، أهل "العربية السعيدة" فقد عرفوا حضارة مطبوعة جداً بتأثير بيزنطية وفارس الأكاسر العظام وفي العديد من ممالكهم كانت مترسخة مسيحية" قائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح، أو نسطورية، واليهودية. وكانت لغتهم الآرامية أو اليونانية. وحين اعتنق العرب الجنوبيون الإسلام انضموا إلى السراجين لفتح وإقامة الإمبراطوريات الكبيرة.

في العموم أوصاف بدو الشمال قاسية. وهي تؤكد على فردية القبائل المائلة إلى الفوضى، وعلى طبعها الوحشي وعلى حبها للسلب والنهب والغزو. وسنكتفي بذكر بعض جمل معروفة لعالم الاجتماع المغربي ا بن خلدون الذي كتب في القرن الرابع عشر:

"أنهم، (وهو يعني بالعرب بدو الشمال) بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث... أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة... وأيضا ليس لهم عناية بالأحكام... أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم".

ويضيف ابن خلدون، في المقابل:

"وهم مع ذلك أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبُعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسور الملكات، فإن كل مولود يولد على الفطرة".

هذه الصورة المزدوجة الصادعة والتي كان ممكنا صوغها في عبارة أشد جداً تشذيباً، ذات دلالة على الموقف المتناقض الذي ساد والذي اجتمع فيه نوع من الازدراء "لعصر الجاهلية" واحترام هؤلاء السلف الذين احسنوا الاستماع إلى النزيل الإلهي، هل عربي ما قبل الهجرة والإنسان المسلم في استمرارية؟ هل سنعثر في الثاني المسلم، مهما يكن أصله العرقي، على ملامح من الأول؟ لنحاول تلخيص بعض السمات المميزة.

قوة الكلمة:

أولى نفائس الأدب العربي قصائد وجدانية ربما تخللتها روح ملحمية كانت حسب الرواة، تلقى أو تُنشد وتُعرض على الرأي الشعبي إبان أسواق مكة التقليدية، وكانت الأعمال الفضلى تُعلق من ثم على حافظ الكعبة المقدسة. ولذا سُميت هذه القصائد بالمعلقات. وقد حوفظ بإجلال على سبع منها. زعم أحيانا – من قبل مارغوليوت مثلا، ومن قبل طه حسين بعده ولفترة-، أنها مزورة كتبها في الحقيقة شعراء مسلمون ونسبت إلى الأسلاف البدو، على نحو ما عزي لشاعر المآثر "اوسيان" تقريباً، وآثار مثل هذا الزعم سخط عديد من الأوساط الإسلامية، وفي هذا بيان على ما يُكن من اعتزاز للتراث القديم.

ولغة المعلقات جميلة طلية شديدة أحيانا كما هو، على نسق مختلف تماماً، شأن لغة العظات والخطب المروية عن الرسول وعن الخلفاء الأوائل، ونجد فيها سمة أساسية من الذهنية العربية هي حب البلاغة وسلطان اللسان. وما ذلك بوقف على المتأدبين. فالشعب العربي حتى الجاهل يؤخذ بجمال، ولنقل بقوة سحر الخطاب الذي لا يقتضى فيه أن يبتكر مواضيع جديدة قدر ما يقتضي أن يكرر، أن يُذكر المواضيع القديمة المستديمة. وهذا الجمال وهذه القوة، عند المستمع العربي، برهانان في ذاتيهما. وكان هناك انعكاسا على الصعيد الثقافي لملكة الكلام السامية، لقدرة التحقيق للكلمة الملفوظة. إذ يعطي "الاسم" سلطة على "المسمى". وسنلقي رجع ذلك في صياغة القانون الإسلامي وفي الأفضلية الممنوحة للشهادة المنطوقة. فالشفوي لا التحريري هو الإثبات للثقة.

وجميع علم "الحديث" والتمحيص الصبور "لتسلسلات الناقلين" (شفاهاً)، بيان آخر لذلك.

وبلاغة القرآن المعجزة المضاهاة دليل بالنسبة للمؤمن، على مصدره الإلهي، كان الصدم الإسلامي هنا تأكيد أن كلمة الله وحدها هي العليا .. كان الشاعر الرسمي قبل الإسلام الناطق باسم قبيلته، باسم شعبه. ولم يخل من القيام أحياناً بمهمة اجتماعية – سياسية. ولقد عمد شعراء مكة المكرسون، من مداحين وهجائين إلى الهزء بمحمد ﷺ الذي لم يكن في نظر المكيين المنكرين، سوى شاعر فارغ التأملات يسكنه الشيطان ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونِۭ﴾ (الصافات–35) أو أيضاً ﴿بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ﴾ (الأنبياء – 5)؟ و﴿أَمۡ يَقُولُونَ شَاعِرٞ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيۡبَ ٱلۡمَنُونِ﴾ (الطور-29)، ولم يلبث الرد أن جاء: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ (يس 68)، وذلك أن ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ ٢٢٤ أَلَمۡ تَرَ أَنَّهُمۡ فِي كُلِّ وَادٖ يَهِيمُونَ ٢٢٥ وَأَنَّهُمۡ يَقُولُونَ مَا لَا يَفۡعَلُونَ﴾ (الشعراء 223-224).

على أن الميل العربي إلى جمال الكلمة كان أقوى من التحذيرات القرآنية. فقد كان لكل عصر شعراؤه المشهورون، الذين لم يكونوا غالبا ذوي دين. ولئن نشأ شعراء عظام صوفيون فإن الشعر العربي الكلاسيكي شكلي قبل كل شيء، يهدف إلى كمال الصيغة والإيقاع. والمواضيع الرئيسية للإنشاء الجاهلي، لا نقول أنها ظلت تتكرر، بل استمرت على ما هي قصداً، في تحولات وتنغيمات متعددة، شأن اللازمة الموسيقية خلال تنويعات الطباقات والتصرفات اللحنية والتي جاءت موضوعاتها حول: نجاوى شجية للحبيبة الغائبة، إشهاد الصحراء، رسوم المنازل المهجورة، إطراء الجواد أو البعير، الكوارث المُتلفة.. وتلو ذلك ستغني القصائد الكلاسيكية حباً ملتهباً تارة شهوانياً تارة، وتكثر فيها التعريضات بالخمر ويُرفق ذلك في ما يشبه الدوام بتجميل "خصال العرب" (قبل الإسلام) ومديح السلطان.

ففي جو البلاطات، الجاهلية أولاً ثم الأموية فالعباسية، وجد هذا الشعر مجاله الأفضل. وكان موضع سخط النقاد والمصلحين الأخلاقيين لكنه لم ينحصر في البلاطات وحدها ولم يقتصر على ذوي الأصل العربي فحسب. بل استطاع أيضاً استهواء شعب المدن الرفيع أو المتوسط التأدب. ويروي لنا "كتاب الأغاني" حكاية جيش أموي انطلق من أقاصي خراسان لمحاربة الخوارج وكان شغله الشاغل تقرير من الأعظم بين شاعري البلاط، جرير الرقيق أم الفرزدق الخشن.

ذلك أن تذوق الكلمة وحب البلاغة، على كونهما سمتين عربيتين خالصتين، قد انتشرا وازدهرا في العالم الإسلامي بأسره، وصار لسكان المدن والأرياف، على مر العصور، شعراؤهم الشعبيون الذين لم يتردد بعضهم عن استعمال لغة محلية أو نصف محلية. ومن أمثلة ذلك أن الجزائر عرفت، إبان الاحتلال الفرنسي، قصائد رثائية أو ملحمية، منظومة غالبا بلغة فصحى، يُشكى فيها بُؤس الزمان ويُبشر بالنصر على الكافرين.

وخلال قساوة ظروف الحياة كثيراً ما استطاع الشعب المسكين، الأمي تقريباً، بلوغ عمق إنساني حقيقي، بفضل قصاصية وحكاياتهم وعبرهم ورموزهم، والسداد العريق في أمثالهم وحكمهم المسجعة الموقعة ومن الصعب فهم أهل الإسلام دون الأخذ باعتبار كبير سحر الكلمة العزيز عليهم والممتد من الشعر الكلاسيكي الفخيم إلى الخطاب السياسي المرتجل.

خصال العرب

لكن محتوى القصائد، في عهد الجاهلية خاصة، لم يقتصر على مواضيع العشق والجنون والخمر. فمع وصف الحياة البدوية كانت خصال العرب تمجد. والخصلة هنا ينبغي أن تفهم بمعنى

السجية والذهنية، وعلى صعيد نفساني أكثر منه أخلاقياً. وقد تردد ذكرها في روايات الوقائع وفي شروح القرآن. وهاهي بعض إيضاحات عنها:

من أعظم المزايا تقديرا مزية "الحلم" الذي يمكن ترجمته تقريبيا "بالإنارة وسعة الصدر": شعور بالعزة والكرامة يتيح قبول السعد والتعس بذات التجمل. والحلم قوة روح البدوي. وزري هو الرجل المجرد من الحلم. ومن المتعذر تأدية هذه الكلمة بكامل الدقة في لغة أوروبية. هي "الأناة" دون شك، وقد نجد فيها بعض معاني "أتاراكسيا" الرواقيين. لكن "للحلم" خاصته المتأتية من ماضٍ عربي قبلي طويل، من شظف أحوال حياة الترحل، والتي كان يتوقف عليها، فضلا عن ذلك، نجاح أو فشل كبار تجار القوافل. كان الحلم شرف العربي.

"شعور بالعزة والكرامة" يتنافى مع كل دنية، لكن لا ينفي نوعا من "المكر"، ولا، في حال ضرورة حيوية، بعضا من القساوة، بل ومن الشراسة. والكلمات المستعملة هنا تخون القصد. والحديث عن "المكر" لا يجدر أن يُحمل محملاً مهيناً. وسنرى القرآن يستعمل تعبير "مكر الله" لبيان وجه معين من صنيعه، تعالى، نحو الإنسان مرتكب الإثم أو الهام بارتكابه. كما أن "القساوة" و"الشراسة" صادرتان عن الغالب من طبع يأنف رقة العاطفة. وكل أحداث الأزمة الأولى، أزمة الصراع العنيف لعديد من المهاجرين والأنصار ضد الخليفة عثمان، يجب أن تحلل في هذا المفهوم. أن رجل القوافل، بدويا كان أو نصف حضري، مضطر إلى معايشة متحدة مع قوى طبيعة لا يتحكم فيها هو ولا ترحم هي، ولا سبيل له غير التعامل مع الناس، من حلفاء أو منافسين أو خصوم.

لدى عربي ما قبل الهجرة كانت تسود العلاقات الإنسانية رابطة مجتمعية بالغة القوة لكن في حدود الرهط. كانت تضامن رهط كلياً. القبيلة، العشيرة، القرابة. كانت القبائل العربية قبل الإسلام تتحرك في الساحة الجغرافية التي تسود فيها الأعراف –الأبوية- الأبوية[1] وقانون الزواج اللحمي.[2] وكان ينشأ عن ذلك نوع من تنظيم للحياة اليومية ولدور وحماية المرأة سيستمر وسيشدد أحياناً لصالحه مبادئ أوسع شمولا أعملها الإسلام. كان الانتساب إلى القبيلة لدى "العرب الأقدمين" اعتباراً أساسياً لا يقبل الدحض. لكن انتساب الأكثر مباشرة إلى العشيرة في القبيلة كان الأغلب قيمة. ولكم حدثت خصومات مريرة بين عشائر القبيلة الواحدة. أما العامل الحاكم فكان الانتساب إلى الأسرة – الأسرة ا"لأبوية الكبيرة – في قلب العشيرة. هذا التضامن المثلث المتزايد الإلزام كلما تخصص يُعرف فكرة العصبية الشهيرة. وسيلح ابن خلدون على فكرة العصبية هذه وسيجعل منها إحدى الإمارات الأعظم شأناً في العقلية العربية كما في كل فعالية سياسية نشطة. فالدول، تبعا لرأيه، تزدهر أو تنحط حسب ما تكون "العصبية" فيها حية أو بائدة نتيجة الأنانيات الفردية.

في هذه العصبية نوع من مبدأ نسيان الذات في خدمة مجموع، لكن أيضا نوع من انطواء على المجموع، مع كل أخطاء الأنانية والصلف، لا الفرديتين هنا بل الجماعتين، التي قد تنجم عن ذلك. وتؤدي العصبية إلى تعزيز تواضح شخصي وزهوٍ عشائري يبدو كلاهما مركباً موحداً "للحلم". وسيجدان مجال انطلاقهما في قحمات الغزوات الحربية، المرتبطة بحياة البداوة آنذاك، وهي مناسبات ممتازة لأفعال شجاعة، لكن لأفعال عنف أيضاً، سيمجدها الافتخار القبلي كملاحم حقيقية.

والمروءة "أو المروة" أي الرجولة وبالتالي الكرامة، ما يجعل الرجل أهلاً أن يسمى رجلاً، هي التي ستتحكم في استعمال الحلم. وهذا المفهوم لم يفقد أبداً مضمونة الحسي جداً من الرجولة

---

[1] النظام الأبوي Patriarchal نظام اجتماعي عائلي قديم يتميز بسلطة الأب على جميع أفراد العشيرة.

[2] الزواج الملحمي Endogamies هو الزواج بين أفراد القبيلة الواحدة وبالأخص الأقارب الأدنين.

الجسمانية. وكان بالغ الأهمية لدى عرب ما قبل الإسلام. وبموجبه كان على الشيخ البدوي أحياناً أن ينقاد لأعمال شبه غريزية من العنف تستلزم القوة والمخاطرة بالنفس (الحماسة)، وأحيانا أخرى أن يقهر كل غريزة وكل هيج عاطفة، لينطوي في صمت الحلم السموح مثبتا بذلك قوة وشجاعة، لا جسمانيتين هنا بل روحيتين. ذلك أن الخلق البدوي كان محكوماً بشعور شرف، (عرض) متعدد القواعد يسود فيه مبدأ القود – دم بدم-، لكن من شأن الأناة والسماحة والشهامة والشجاعة أن تقيم فيه نموذج رجل صبور قوي مالك زمام نفسه.

ومن أقدس قواعد "العرض" كان واجب الضيافة. وهو أشبه بالملازم المقابل "للعصبية" فكأن "العصبية" المنغلقة على ذاتها تنفتح "للغير" حين يطلب هذا الغير، وقد أصبح ضيفا، ملاذاً وحماية. ولا شك في أن حرمة الضيف، حتى لو كان منتسباً إلى قبيلة عدوة، مرتبطة بالظروف البدائية لحياة الترحل، لضعف الإنسان الوحيد على أرض "لا سبيل فيها ولا ماء". كثيرة ومعروفة جداً الحكايات الراوية للضيافة العربية ومنها: البدوي الفقير الذي يقتطع من حاجته الضرورية ليكرم الضيف الغريب الطارئ، والرجل الذي فقد للتو ابنه البكر والذي كتم الأمر "صمت الحلم"، خشية التقصير في واجبه نحو نزيل ليلة، والعدو، المتحقق من شخصه، والذي سيؤمن ويُرعى طالما لمس "وتد الخيمة". وتفترض الضيافة القرى والمثوى حتى أن كل طعام يُتناول معاً يلبس ذات الصفة القدسية، و" تقاسم الماء والملح" يعقد بين المؤاكلين رباط اتحاد روحي يسمو على خصومات العشيرة أو الرهط. وإلى يومنا، وفي أوساط مدنية قاصية البعد عن التقاليد البدوية، لا يزال "تقاسمنا الماء والملح" خير تأشيرة دخلة وإقامة .

والضيف سيد في بيت مضيفه، له، بل عليه أن يصدر أوامر للخدم وكل غرض أبدى إعجابه به يعطى له، يجب أن يعطى له هديه. وحده يبقى محظورا عليه، "حراماً" إذ مقدساً، جناح النساء ولدى الساميين يتشاجب باستمرار مبدأ التحريم والقدسية. فما هو ممنوع هو أولاً ما هو مقدس. وتجاوز النهي ارتكاب لفعل مستنكر جداً، إذن ذميم. والحرام الذي سيلعب دوراً بالغ الأهمية في تطور الشرع الإسلامي لا يعني، أولاً، دنساً مادياً أو روحياً، بل أفراداً للمقدس، وبالتالي العصيان الآثم ممن يتخطى التحريم.

بعض سمات المجتمع العربي

كان المجتمع العربي الجاهلي إذن قبل كل شيء مجتمعاً "أبوياً" مبنياً على روابط الدم بطريق الذكور. وكان خاضعاً لنظام زواج الأقارب الأدنين كما كان يمارس في سواحل البحر المتوسط وفي جميع الشرق الأدنى.

وقد حفظت لنا بعض حكايات ذكرى بعض النساء العربيات من ذوات الشخصية القوية. مثل هند بنت الخص التي اشتهرت بسرعة البديهة وسداد الرأي والمسلك المتحرر. ولا ريب في أن طرفاً مما يُروى عنها وعن زلاقتها موضوع. لكن في ذلك دليلاً على الدور المحتمل للمرأة. وأثبت تاريخية بالتأكيد شخصية هند بنت عتبة الرهيبة، أم الخليفة معاوية التي لاحقت زمنا بحقدها النبي محمداً ε والصحابة الأولين، كانت المرأة العربية محل احترام بصفتها أما للأولاد الذكور، وكانت تلعب في حياة العشيرة دوراً لا يستهان به، نجد صداه على مر التاريخ الإسلامي وكان محمد ε، قبل أن يدعو إلى الإسلام، مُعتمد الأرملة الغنية خديجة التي كان يقود قوافلها التجارية. وقد تزوجها ولم يتزوج عليها طيلة حياتها. وكانت خديجة إحدى أوليات من آمن بدعوة محمد ε وستعتبر على مدى العصور "أم المؤمنين" تشاركها في اللقب أزواجه الأخريات. وفاطمة بنته، يبقى أن قدر المرأة، خاصة في الأسر الفقيرة، كان قاسيا. وكانت مبعدة مبدئياً عن الحياة العامة والسياسية إذ كان المجتمع العربي مجتمعاً

خاصاً إلى أقصى درجة بالذكور، وفي سنوات المجاعة كان مألوفاً ومشروعاً وأد الوليدات. وكان ذلك أحد أكبر مآخذ الإسلام على الجاهلية.

والعقلية العربية قبل الإسلام مزيج من الأنفة وتقديس الشرف القبلي والعشائري والعائلي والوفاء بالعهد، ومن عنف أيضا وشهوة أحياناً شرسة، لكن العنف والشهوة الشرسة كان من شأن "الحلم" أن يكبحهما. وقد آمن عربي "الجاهلية" برب أسمى هو "الله أو الإله" ويعبد جما من الآلهة الثانوية، حامية القبائل والعشائر مثل "بنات الله" الشهيرات الثلاث: "اللات"، و"العُزى" و"مناة". وكان التقويم المنظم للحياة المادية والأعياد الدينية والدنيوية، شأنه عند الساميين القدماء، تقويماً قمرياً أساساً أصبح في ما بعد شمسياً قمرياً، وكانت الأعياد الدينية المؤقتة على حد مكة أعياد مواسم أيضاً، كعيد الجني في الخريف (مبدئياً) وعيدي البذار ووسم القطعان في الربيع.

ومهما يكن في شأن إجلال الآلهة واللجوء الكثير إلى الممارسات السحرية فقد كان العربي، المُساق في تيار طبيعة لا ترحم ضعفاً على دروب الصحراء، يحفظ، مطبوعاً عميقاً في وعيه الغامض، اعتقاداً بديمومة (دهر) طاغية لا تحكم للإنسان فيها، بنوع من "قدر" ثقيل أعمى. وقد عاب القرآن اعتقاد القدماء هذا الذي عرضه في الصيغة التالية: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ﴾ (الجاثية –23) وقد نجم عن ذلك التصور نوع من "تسليم جليد"، طالما جرى إعلانه، هوّن من كل حدث طارئ لكن أبقى شعوراً سليماً بالعزة الشخصية والجماعية في السعد كما في التعس على ما تنجلي عنه "أيام العرب"، أي بعض الوقائع المأثورة، وهي المعالم الزمنية الوحيدة للتاريخ المعروف.

وكثيراً ما تُحدث عن "ديمقراطية عربية" بلغت حد الفردية والجموح، واستُشهد بقول ابن خلدون "أن العرب أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض". والواقع أن شعوراً بالمساواة كان متأكداً بين جميع أرباب الأسر، أغنياء وفقراء في ذات شظف وبساطة عيش. وقد حفظت لنا الروايات الأموية سذاجة سلوك الأعراب في زيارتهم للخليفة. لكن، نجد بالتمعن أن تلك كانت ديمقراطية ذات بنية أرستقراطية: أرستقراطية مؤسسة على روابط الدم، لا على الثروة أو الحظوة لدى الأمير. و"شيوخ الخيام" أو تجار القوافل، أو مُلاك أرض الواحات –أغنياء أو فقراء أيضا، كانوا وحدهم المنتسبين إليها. كان من شأنهم الاهتمام بالصالح المشترك، والتقرير المتخذ لا من قبل الرئيس بمفرده بل في حرية المناقشات والاستشارات، وكان عليهم التسامح وضبط النفس اللذان يمنحهما الحلم وللموالي وللخدم الذين في حمايتهم عفوية، بل وشراسة الغرائز..

ولا ينبغي على أية حال التحدث عن "إقطاعية" إذ سيكون ذلك تطبيق مفهوم غربي – مرتبط بمجتمع غربي ريفي – على أحوال معيشة وعلاقات إنسانية لا يتلاقى معها. أن المجتمع العربي الجاهلي، الأقرب جداً إلى الديمقراطية (بمعنى واسط جداً) منه في الإقطاعية، بكل تأكيد، يحتفظ بميزاته الخاصة التي كانت تفرض سلوكاً خاصاً. ومن وجهة النظر الثقافية، لم يكن هناك غير عناصر ابتدائية، فبأي قدر سيديمها تأثير الإسلام أو يعاكسها أو يبلغها غايتها بتعديلها وتعميمها؟

2- تأثير الإسلام – (والموالي):

انقطاع واستمرار:

كان رجال الإسلام الأوائل، من النبي ε إلى صحابته المكيين وأنصاره المدنيين، مطبوعين عميقاً بحياة العرب القدامى، ومع ذلك مناهضين، باسم الله الواحد الأحد، لأكثر من عرف لأكثر من سلوك ولرؤية معينة للعالم مخضعة "للدهر" المُرهق. كانت جدة، بل لنقل "غرابة الإسلام"، تتأكد، لكنها

متأتية من الموقف نحو الذات، حسب صورة ذهنية تنغرز جذورها في تربة الأعراف القديمة تارة لإنمائها وتارة للقضاء عليها.

والقرآن يلح على ذلك. فمحمد ε مُرسل أولا إلى العرب: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء –13)، حتى أن المكيين المفكرين ﴿عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾ (سورة ص-3). وتُشدد السور المدنية على أنه ﴿رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (البقرة)، و"﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة–128)، و﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران –163)... لكن هاهي هذه الرسالة تمتد إلى الإنسانية كافة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الأعراف –157). هنا إذن عالمية مبنية على عقدية دينية جاءت تدل تخصيصات الماضي المصانة، دون أن تنال من الخاصة العربية "للرسالة"، التي شددت عليها السور الأولى. وهكذا نجد، مضمونين معا، ذلك "الدور المشرف" الذي طالما كان قدر العنصر العربي في التاريخ الإسلامي، وأحقية مطالبة "شعوب" عناصر أخرى، التي، وقد دخلت في الإسلام، ستدعي بأخوة ومساواة جميع المؤمنين.

كافح النبي ε وصحابته الأولون والأنصار المدنيون "كفار مكة" وغلبوهم. وحين أعلن المناهضون المكيون بدورهم اعتناقهم الإسلام، فإنهم، على نقيض المؤمنين السابقين، قد لا يكونون أولوا من الاهتمام لما جاءت به الرسالة القرآنية من جديد، قدر ما أولو مواءمة العقيدة التوحيدية مع جملة الأعراف والعادات العربية. وبذا كانت العروبة والإسلام، منذ البداية، في حال توتر لا يلبث ينبعث بين الاستمرار والانقطاع، وسيظهر بيان ذلك في الصراع المشترك للعباسيين والعلويين والموالي ضد الأمويين.

ونعرض في ما يلي بعض أمثلة على ذلك الانقطاع ضمن الاستمرار المحفوظ. لنسترجع لماماً مركبات مختلفة للنفسية العربية. سلف القول إن قوة الخطاب الإنساني وتأثيره الأخاذ سيُلقَيان، منقولين، في إجلال كلام الله، القرآن، وسيُحذّر المؤمن من "أباطيل" الشعراء، وتعبير "حلم"، الفائض بالنبل عند العرب القدامى، غير وارد في القرآن. على أن صفة "حليم"، أي المحلي بالحلم، الأني المتمتع بالتسامح، سيصبح أحد "أسماء الله الحسنى"، وكحليمين سيوصف إبراهيم واسحق وشُعيب. والمقصود هنا، كما أحسن تبنيه غولدزيهر ثم ايزوتسو من بعده، "حلم أسمى من ذاك الذي عرفته الوثنية العربية"، لا مبني على "المروءة" بل متجاوز المشاعر والأهواء الإنسانية، والعرض القبلي لم يبد، دون شك، لكنه مال إلى الاضمحلال ببطء في الاعتزاز الجماعي بالانتساب إلى ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران). والعصبية، بمفهوم التحزب العشائري، ستمحي أمام أخوة المؤمنين وستتعمم في التضامن العالمي للأمة. وأخيراً فإن واجب الضيافة سيمارس باسم الله، وسيعتبر "ضيف الله" أبن السبيل الذي يلتمس القرى والمأوى. إن "خصال العرب" قد حفظت خاصة أصلها لكن صارت تُحوّل باستمرار إلى صعيد سمو أوجبه الإيمان بالواحد الأحد وانتظار "الساعة".

في العهد الأموي سيحرص المجتمع الإسلامي على البقاء قريباً جداً من منابعه العربية. غير أنه،

باسم القرآن، سيدان بشدة وأد البنات وسيُذَمّ الازدراء الذي تحاط به البنات حين يولدن (القرآن – سور النحل – الآيتان 57و58). وسترى النساء مضمونا لهن حق الميراث وملكية الصداق. والطلاق، دون أن يُحظر، وسيبدو مرخصاً حيناً لأجل سواه ويستدعي أحكاما شديدة. (القرآن –سورة المجادلة – الآيتان الثانية والرابعة).[1] وسيحدد عدد الزوجات أخيرا بأربع ويُخضع لشروط صارمة. ولقد عمل القرآن على صون حق الأيامى (البقرة –الآية – 239). وعلى حماية اليتامى، وأكد تكررا على أن ﴿ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴾ (البقرة –176).

من المجتمع العربي الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي هناك منذ السنين الأولى، ما يشبه تحويلا في القيم فرضه ذلك التسليم بجميع الذات إلى إرادة الله تعالي، ويطابق ذات معنى كلمة إسلام. لا ريب في أن محمداً ε قصد التشديد على التجديد المدخل هكذا، بنهيه الجازم عن استعمال السنة الشمسية –القمرية وشهرها الكبيس الملحق لصالح التقويم المبني علي حساب الأهلة وحده. ولتعيين بداية الإسلام المطلقة فإن "التغريب" من مكة إلى المدينة، التي عاناها النبي وأوائل الصحابة، ستكون فاتحة التاريخ الهجري.

وتحول القيم هذا سيتجه إلى التقليل من شأن كل ما يخص مباشرة التسليم لله، دون نقضه. وهكذا تم الانتقال من الحياة العربية الجاهلية إلى تأسيس الإمبراطوريات الإسلامية على هذا النسق من القطع والمواصلة. وفي المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي جعل عامل "القطع" وتقليله من شأن مالا ينتسب لغيره "الدنيا" أكثر سهولة استقبال الشعوب المختلفة، بينما كان عامل "المواصلة" يجري في هذه الشعوب ذاتها نوعا من التعريب الروحي.

مسألة الموالي

إننا سنجد مختلف هذه المركبات في قدر وردود فعل الموالي. ويطبق هذا التعبير في معناه الأول على العبيد المعتقين. وفي العهد الأموي عنى يشكل أدق المهتدين إلى الإسلام من عنصر غير عربي المؤلفين من جهة من أسرى الحرب المطلقين ومن جهة أخرى من مواطنين، على مختلف درجات السلم الاجتماعي التمسوا وقبلوا حماية قبيلة عربية أو متنفذ عربي. بعضهم فقط كان رومي الأصل فالغالبة من الروم اختارت النزوح إلى الإمبراطورية البيزنطية المجاورة، والمعظم كان من أصل إيراني.

كان الأسرى المحررون الذي غدوا مسلمين كثرة وكانوا يندمجون طوعاً بين الصناع وصغار تجار المدن. والمواطنون من طبقة عليا المرتبطون بنظام "الموالاة" كانوا يفيدون السادة الجدد من خبرتهم بالبلاد وبإداراتها. وبين هؤلاء كان يختار في الغالب الموظفون. ومن هنا كان تأثيرهم الحقيقي على المجتمع الإسلامي المتشكل. وبفعل ذلك لم ينفك عددهم يتزايد. وهكذا نشهد عملية تمدين حيث يتراجع ببطء الانتساب إلى العائلة والعشيرة أو القبيلة أمام مفهوم "مواطنية" تنتمي إلى المدينة والقرية أو المنطقة، ومن خلال هذه التجمعات الوسيطة، إلى الأمة الإسلامية بصفتها هذه.

بيد أن الموالي ظلوا، إلى حد ما، "مواطنين من الدرجة الثانية" رغم كونهم مسلمين، وعلى النقيض إذن من عالمية القرآن. هنا كان الشموخ العربي القديم لدى الرؤساء المكيين يغلب، وقد بقي حيا بعد التبشير القرآني الجديد ويحاول تحويل هذا التبشير لصالحه، وسنتحدث في ما بعد عن أولئك الموالي الآخرين الذين كانوا، من جهة العبيد المعتقين، ومن جهة أخرى "المحميين" الموحدين غير المسلمين. أما المقصودون هنا فأهل البلاد، ممن كانوا يهوداً أو نصارى أو مزدوين أو عباد شمس أو

[1] هاتان الآيتان هما في "الظهار" أي في حالة خاصة من الطلاق.

عباد أوثان واعتنقوا الإسلام وكان واجباً أن يصبحوا، نتيجة لذلك مواطنين كاملي الحقوق.

وكثر الإقبال على الإسلام، ومعروف كتاب الخليفة عمر الثاني الذي يطلب فيه من القائد فاتح مصر عمرو بن العاص بكف الناس عن ذلك كيلا يفقر بيت المال ذلك أن غير المسلمين المرخص لهم بالإقامة في دار الإسلام كان عليهم أن يدفعوا ضريبة على الرأس وضريبة على أراضيهم. فإذا ما اعتنقوا دين القرآن أعفوا مبدئياً من ذلك. ومن الجدير بالملاحظة أن الأراضي المكلفة بهذه الضريبة تظل مكلفة بها في الغالب حتى لو انتقلت إلى ملك مسلمين، بينما كانت تلغى ضريبة الرأس على المهتدين لصالح الضريبة الدينية التي هي الزكاة. وسرعان ما تكونت الطبقات الشعبية، في المدن خاصة، وكذلك فئات كثيرة من الأدباء، من المهتدين الجدد ومن ذرياتهم. فغير العرب هم الذين أسسوا مدرستي النحو في الكوفة والبصرة. هذا وكان الموالي، بفعل تبعيتهم لتلك القبيلة أو لذلك الوجيه، الوسطاء المناسبين بين السادة الجدد وبين سكان المدن والأرياف بقدر ما يكون هؤلاء قد انفتحوا للإسلام. ذلك أن عامة أهل البلاد الأصليين، ظلوا في جملتهم خلال العهد الأموي، منطوين على مذاهبهم الأولى، اليهودية أو المسيحية أو المزدوية، واستمروا خاضعين لأنظمتها.

أعطى الإسلام، مبدئيا، في (حاضرته) لمن يُسلم من غير العرب ذات حقوق وذات واجبات العرب السابقين إلى الإيمان. لكنهم لم يشاركوا في الذهنية العربية الجاهلية. بل كانوا منتمين عموما إلى ماض بيزنطي أو فارسي ذي قيم ثقافية أقدم وأكثر تنوعاً من ماضي الفاتحين العرب. وحين انضموا إلى الإسلام تعربوا بدرجة أو بأخرى، مدخلين في المسلك الدنيوي العام تقاليدهم الخاصة. تطبعوا هم أيضاً بتسامح الحلم وبالروح الاشتراكية وبواجب الضيافة واحترام العهد، التي طورها الإسلام عن التراث الجاهلي القديم. لكن كانوا يحيون هذه القيم، مهما كان كنهها العربي، حسب النفسية والتأثير الخاصين بهم. كانوا بذلك يسهمون في تعميمها ويهيئون للترحاب العظيم الذي سيخص به القرنان التاسع والعاشر العباسيان التراث الإغريقي –الفارسي. ومن ثم لم يكن من شأن الوضع المنقوص مدنيا ولا بد أيضا نفسانيا وهو الأهم الذي قصرتهم عليه الإمبراطورية الأموية غيران يسوقهم إلى المعارضة. وقد شاهدنا نتائج الأمر والدور الذي لعبوه في الإلب (الحلف) العباسي العلوي.

كان السبب الأول في صلة الولاء الوضع الاجتماعي الشديد القلق الذي صار إليه، خلال الانقلابات الواقعية، سواء أسرى الحرب وأهل البلاد المهتدون الذين غدوا بسبب إسلامهم غرباء، بل ومريبين في نظر جماعتهم الأصلية. ولم يفعل الوجهاء العرب سوى أن طبقوا نحوهم عرفاً قديماً جاهلياً هو أن الأفراد المنعزلين عن قبيلتهم أو المنبوذين منها لا مجال لهم إلا أن ينضموا بصفة موالي إلى قبيلة أو عشيرة أخرى.

بيد أن أمراً جديداً كان قد حدث منذئذ ولم تبد جدته بتمامها للرؤساء العرب. وحسب تصور جاهلي يمكن القول أن "حماية" أنصار المدينة هي التي ذهب النبي وصحابته يلتمسونها في يثرب إذ خرجوا عن قبيلتهم وقومهم. وأبرز ما في ذلك الأمر أن النبي أقام بين المهاجرين المكيين والأنصار المدنيين عهدا سمي عهد "الصحيفة" على أساس المساواة المطلقة. وقد حدد العهد واجبات متقابلة كما ينبغي بين متساوين تجمع هؤلاء وأولئك في وحدة فوق القبيلة. صحيح أنهم كانوا كلهم عربا، لكن تخطي العشائر والقبائل، الذي كان ثورة حقيقية في أرض العرب الجاهلية، أصبح نداء لتجاوز العنصريات وصورة سابقة له.

إن أقوى أسباب سقوط الأسرة الأموية لم يكن ضعف الإيمان الذي نسبت إليه جزافاً، قدر ما كان عدم تقديرها لهذا الشمول المحتوى في دعوة الإسلام, ومن الجدير بالملاحظة أن معارضة العباسيين والعلويين التي كانت تبدو، للوهلة الأولى، مبنية على استمرار الصراعات القديمة بين العشائر، ستجعل من هذا الشمول أحد مطالبها الرئيسية. وبذلك صار تأييد ودعم الموالي مضمونا لها.

وفي العهد العباسي ساهم الموالي، الذين أصبحوا مواطنين كاملي الحقوق، بقسط كبير في

أحكام "العلوم الدينية" الإسلامية وفي إدخال العلوم "الأجنبية" والدنيوية في الثقافة الإسلامية. أضافوا إليها استعداد شعور وفكر لم يسم بالعروبة إلا بمقدار ما تبني وتولى الإسلام وحول الرفد الجاهلي. هؤلاء الإيرانيو الأصل، البيزنطيون أحيانا، ثم بعدهم الأتراك أو الأتراك – المغول أو الهنود، كانوا ذهنيات إيرانية وبيزنطية وتركية ومغولية وهندية اصطبغت على هذا الوجه بصبغة الإسلام. وأدمجت في الأساس الهندي – الأوروبي أو الأسيوي لسلوكهم التقليدي قسط "التعرب" الذي ينجم عن كل اعتناق للإسلام. والعديد من أدباء العرب العظام كانوا من أصل فارسي أو تركي.

بناء مؤسسة الدولة في الإسلام(*)

د. نزار عبد اللطيف الحديثي

تركزت جهود الرسول ε على بناء الأمة العربية وتكوين وعي عام بها وبخصائصها وبعقيدتها الإنسانية، واستطاع بما يتمتع به من مزايا قيادية وقدسية، تسيير الأمور بشكل مباشر حتى تحرير مكة، غير أنه اضطر للاستعانة بمن يساعده من الصحابة لا سيما في المناطق البعيدة عن المدينة فبدأت تظهر بعض مؤسسات الدولة وكلما امتد نطاق تحرير الأراضي خارج المدينة كانت تظهر الحاجة لنمو هذه المؤسسة أو تلك، ومع أن أول أشكال الإدارة ظهر بعد تحرير خيبر سنة 7هـ حيث استخدم الرسول ε الصحابي عبد الله بن رواحة، إلا أن الصورة تعقدت بعد تحرير مكة وقدوم وفود العرب تعلن دخولها في سلطة الرسول ε مما أدى إلى اتساع سلطة المدينة وشمولها أطراف جزيرة العرب، ولما كانت الأطراف البعيدة عن المدينة حديثة العهد بسياسته، وقد دخلت في الدين الجديد في وقت متأخر، ولما تتفقه فيه أو يكتمل إيمانها، فقد كان يحتاج إلى من يطبق سياسته ويعلمهم القرآن وأحكام الدين ومبادئ الدولة الجديدة وجمع الصدقة، وهذا يفسر عدم إجرائه أية تغييرات في أوضاع القبائل باستثناء بعض التغييرات الطفيفة وحتى أولئك الصحابة الذين سماهم الرواة عمالا له في مكة وحضرموت واليمين وعمان والبحرين كانوا مسؤولين عن تطبيق سياسته في المناطق التي ذهبوا إليها، ولم يكونوا عمالا بالمعنى الإداري أو السياسي لا سيما في المناطق التي فيها أوضاع غير طبيعية، هناك إشارات إلى نشأة بعض مؤسسات الدولة ففي الروايات التي تحدثت عن استقبال الرسول ε للوفود يشار إلى دور بعينها كانت تقوم بإيواء الوفود وتقديمها إلى الرسول ε ولما توفي الرسول ε اختلفت الأوضاع فخليفته أبو بكر الصديق رجل ليس إلا، صحيح أنه يستند إلى نفس المبادئ غير أنه ليس كالرسول ε وهذا يكفي لأن نفترض حدوث اختلافات، أكدها الخليفة نفسه في خطبته فيما قال مخاطباً المسلمين يوم بيعته.

"إني قد وليت عليكم ولست بخيركم" فهو أحد الجماعة، إذن، وفضله يتلخص في أنه انتدب خليفة وأن له سبقا في الإسلام، وأن قيادة الدولة سوف تبتعد عن طابعها السابق وتتجه إلى الواقعية بمعنى الممارسة الدنيوية للسياسة، طالما أن القائد ليس رسولا وهي تعتمد بشكل مباشر على رضاهم والخليفة يحتاج إلى تعاونهم معه لتسيير أمور الدولة لهذا حرص على أن يؤكد جوهر سياسته وسمتها الأساسية (الشورى)، غير أن ديمقراطيته كانت منطلقة من تمسك شديد ودقيق بفلسفة مركزية في إدارة الدولة وقيادتها أقرب إلى المركزية الديمقراطية وباستثناء هذا المبدأ فإن الخليفة لم يجر أية تغييرات جوهرية وحتى رجاله كان معظمهم تقريباً ممن عمل في عهد الرسول ε.

واجهت الدولة أحداثاً انشقاقية وردات ازدادت حدتها بعد وفاة الرسول ε، وجعلت مهمة تثبيت السلطة السياسية للأمة والدولة هي المهمة الأولى، ولقد نجح الخليفة الأول في القضاء على الحركات الانشقاقية والمرتدة لصالح المبادئ والدولة، غير أن إخضاع المرتدين لم يكن يعني أنهم أصبحوا موضع ثقة الدولة أو رضاها، بعدما أحدثوه من مشاكل، وهو أمر طبيعي، فاستسلامهم لم يكن يعني إسلامهم أو إيمانهم بالمبادئ لذلك نجد الخليفة يفرض عليهم العزل الاجتماعي والسياسي ولا يستخدمهم في الأمور الرئيسية كحروب التحرير في بدايتها مثلا، وفي سنة 13هـ توفي الخليفة أبو بكر في 22 جمادى الآخر وبويع عمر بن الخطاب بالخلافة وكان واضحاً أن استقرار الأمور في جزيرة العرب يهيئ لمزيد من الجهد العسكري في جبهات التحرير وشكلت الاستعدادات لمعركة اليرموك ونشاط

(*) د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي ε والخلفاء الراشدين.

جهـة العـراق بدايـة اتسـاع نطـاق عمليـات التحريـر وضـرورة تنظيمهـا، وظهـرت الحاجـة إلى مزيـد مـن المقاتلة وظهرت الحاجة إلى شكل من أشكال العلاقة بالأراضي المحررة يستوعب المستوى الجديد من التطور الاجتماعي والاقتصادي فيها، غير أن الخلافة كانت مطالبة بإيجاد حل للأوضاع الناجمة عن الردة، حلاً ليس استخدامياً إنما هو اندماجي، ونقل مفهوم الأمة والمبادئ الأساسية للدين والمقاييس الاجتماعية الجديدة إلى التطبيق الفعلي واقعا في شكل دولة. لذلك عندما ولي الخلافة الخليفة عمر بن الخطاب باشر مهمة بناء الدولة مستخدماً المشاركة في حروب التحرير صيغة لاحتواء العرب كلهم في الأمة الجديدة وأساسا في عملية بناء الدولية الجديدة.

فلسفة بناء الدولة:

كان مفهوم عمر للدولة يستند إلى الإيمان بوحدة الأمة وعقيدتها، لذلك حرص على بناء الدولة أن تكون دولة الأمة والعقيدة في جميع مفاصلها. وإذا كان مفهوم الأمة قد استقر منذ عهد الرسول ε وهو في طور احتواء العرب، فإن بعض جوانبه كانت تحتاج إلى إنضاج أكثر لا سيما بعد حركة الارتداد التي قام بها بعض أنصار القديم، وضرورة استيعاب الدولة مفهوم الأمة ومبادئها، وتحويل هذه المبادئ إلى سياسة وتقاليد. كانت خطة عمر في إنضاج مفهوم الأمة على النحو التالي:

1- تحسين الموقف الاجتماعي للمرتدين باستخدامهم في مهام الدولة (حروب التحرير) والانتقال بهم من خلال ممارسة الجهاد والتفاعل مع سياسة الدولة في المجالات الأخرى، من الاستخدام إلى الاندماج، فالجهاد في فلسفة الدولة وعند عمر بالذات كان محاولة لوضع القبائل العربية في حالة حمل لرسالة الأمة ومن ثم احتواء تلك القبائل، لذلك نجد الخليفة يستخدم هذه القبائل على نطاق واسع في حروب التحرير في العراق ومن ثم يوصي بهم للذي يأتي من بعده وصيته المشهورة "أوصيه بالأعراب خيراً فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام".

2- إخراج الأديان من جزيرة العرب. لا شك أن مفهوم الأمة على ما أرسي في عهد الرسول ε كان يقوم على أساس أمة العقيدة، وعلى هذا الأساس كان الخليفة يرى أن إبقاء الجزيرة وهي البؤرة القائدة لدولة الوحدة تحوي فيما تحوي أناساً يدينون بغير عقيدة الأمة، إخلال بمفهوم الأمة وضرورات البناء السوقي لدولتها، وعلى هذا الأساس اتخذ قراره بإجلاء الأديان الأخرى من الجزيرة على قاعدة (لا يجتمع ببلاد العرب دينان) فأخرج أهل نجران وأسكنهم نجران الكوفة وأخرج أهل خيبر كذلك.

3- وضع التقويم العربي تقويماً للعرب، مبتدئاً بهجرة الرسول ε من مكة إلى يثرب لأنها مثلت بالنسبة إلى الأمة بداية المستقبل الذي تتطلع إليه، فقال عمر "الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها" ويعكس الحوار بين الصحابة في محاولتهم اختيار بداية للتقويم، وتداولهم في التقاويم الشائعة، ورفضهم لها واستقرارهم على التقويم الهجري، وعيا بالتمييز القومي للأمة، وإلى جانب هذه الأسس العامة لإنضاج مفهوم الأمة بدأت تطبيقات عمر لتنفيذ هذه الفلسفة في جانبين أساسين:

الأول: البناء الإداري للدولة.

الثاني: رسم السياسة الاقتصادية.

أولاً- البناء الإداري للدولة:

نفذ عمر بن الخطاب تصوره للبناء الإداري للدولة على النحو التالي:

1- تمصير الأمصار، أي تقسيم الدولة وحدات إدارية كبرى، وكانت هذه الوحدات في عهده هي: (المدينة والبحرين والبصرة والكوفة والشام ومصر والجزيرة) وتحديد وظائفها الإدارية (العامل، القاضي، صاحب الخراج).

2- تدوين الديوان، أي تسجيل المقاتلة وتنظيماتهم ورواتبهم، فقد اتخذ الخليفة لقب أمير المؤمنين وهو لقب يجمع بين عقيدة الأمة (المؤمنين) وبين الطبيعة العسكرية (أمير) وبموجبه أصبحت الأمة بأكملها جيشاً والخليفة قائدها، فهذا اللقب يعني أن الخلافة أعلنت التعبئة الاجتماعية العامة (نظرية الأمة في الحرب).

3- فرض العطاء وهو مقدار الراتب الذي يدفع للمسلم، وقد اتبع عمر في العطاء تقليدا يقضي باعتماد المبادئ مقياسا لتقويم المؤمنين، ويظهر ذلك جلياً بقوله المشهور: "الرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته". وقد وضع الخليفة في مقدمة الصحابة آل بيت الرسول ε.

كانت مؤسسة الدولة في نظر عمر الوسيلة الأجدى للوصول إلى احتواء الأمة في الجزيرة العربية والأراضي المحررة احتواء عقائدياً تاماً، لأنه عد الدولة البناء المادي للأمة، ولما كانت الأمة بازاء مهام تاريخية لم تنجز بشكل تام، اعتمد بناء الدولة الجديدة من خلال إنجاز الأمة مهامها التاريخية. وتحددت علاقة المؤمن بالدولة من خلال "الجهاد" الذي هو عملية وضع العرب في حمل دائم لرسالة الأمة، بحيث يتجاوزون قبليتهم، وبما أن الإنسان المقاتل له حقوق وأن حركة الحياة اليومية تهدف إلى الارتقاء به، فقد أصبحت الدولة مسؤولة عن تأمين معيشته، فوضع هذا الغرض نظام الرواتب، وهذا النظم أعطى للإنسان العربي شعورا بالاطمئنان إلى الحياة والاستقرار، فهو يمتلك أول مرةٍ مورداً دائماً يحصل عليه من خلال علاقات وممارسات ترتبط بأكملها بمصلحة عليا، وحركة كونية شاملة، لا القتال ولا الغزو من أجل العيش كما كان يفعل قبل الإسلام. وإن المنظم لحياته اليومية دولة لها عقيدة، وبمقدار استقرار الدولة وانتشار عقيدتها وتحقيق أهدافها تستمر الحياة الجديدة، والعكس صحيح. وقد أدرك الخليفة خطورة ودقة هذه المعادلة واحتمال تحول الدولة إلى طرف متسلط تستغل هذه العلاقة لمصلحتها، لذلك وضع الخليفة نظاماً دقيقاً لشكل عملها، وعلاقته بالمواطن. فهذه الدولة تقوم على اللامركزية في إنجاز الهدف العام لها، وإن العامل يمارس هذه السياسة في ولايته محكوماً بمشورة المسلمين الأول في ولايته، والخليفة الذي يشرف على تنفيذ السياسة العليا للدولة هو أيضاً محكوم بمشورة المسلمين الأول في مركز خلافته، لأن الخليفة الذي هو رأس السلطة محكوم برضا الأمة، فالدولة إذن تخدم الأمة ولا تستعلي عليها، "إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم"، "الرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله فإذا رتع الإمام رتعوا"، لذلك كان التركيز على مبدأ الخدمة العامة من خلال المنصب "لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحرموهم فتكفروهم ولا تجمروهم فتفتنوهم ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم".

"أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا أبشاركم ولا من أموالكم إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم وليقسموا فيئكم بينكم".

ومن هذا المنطلق فرض على عماله في أجهزة الدولة القيود التي تحصنهم ضد الخطأ لكي تبقى الدولة محصنة، ولتبقى مرآة يرى فيها المؤمن وجه عقيدته فلا ينقلب عليها، وأمر عماله أن يكتبوا أموالهم وكان يدقق ذلك سنوياً فإذا اكتشف أمراً شك فيه شاطرهم في أموالهم، وعد نقد الرعية للسلطة ورقابتها عليها أمراً أساسياً في الحصانة "أحب الناس إلي من رفع إلى عيوبي". وأعطى هذا الحق ممارسته الطبيعية، عندما كان يعرض عماله على المسلمين في الحج ويستفتي الحجاج من أهل

الأمصار على ولاتهم مستخدما الحج مؤتمراً عاماً للاستفتاء على الدولة. يروي عن عمر أن رجلاً قال له: اتق الله فنهره رجل من المسلمين فقال عمر: دعه فليقلها لي، نعم ما قال، لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نقبلها".

إن وضع العسس (الحراس الليليون) وإنشاء دار الدقيق وتأمين الغذاء للسكان وتكفل الدولة بغذاء الأطفال وبناء دور ومحطات استراحة وتزود على الطرق، وتفقد أحوال الناس والمشاركة الوجدانية للأمة أمور كانت ذات تأثير مباشر في نفوس الناس وأنها مع تلك الأعمال الكبيرة الأخرى نجحت في إرساء أسس الدولة والارتقاء بالمجتمع إلى نوع من الشعور بالمسؤولية الاجتماعية ساعد كثيراً على تعزيز الوحدة الاجتماعية للأمة.

لقد كان التركيز على العدل والشورى وخدمة الأمة من الأمور الجوهرية التي صغرت أمامها السلطة نفسها، فبهذه الوسائل يصل الإنسان إلى درجة عالية من الشعور بالمسؤولية تجاه الأمة تجعله إنساناً يعيش لأجلها ويمثلها، يضع نفسه دائماً في النضال لأجلها لا منافساً لها. صعد عمر المنبر وقال: أيها الناس لقد رأيتني ومالي من آكال يأكله الناس إلا أن لي خالات من بني مخزوم فكنت استعذب لهن الماء فيقبضن لي القبضات من الزبيب ثم نزل فقيل له: ما أردت إلى هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: إني وجدت في نفسي شيئاً فأردت أن أطاطئ منها.

وقد حذا عمر حذو الرسول ε وأبي بكر في الإبقاء على بعض الأوضاع القبلية التي كان متعارفاً عليها والتي لم تتعارض مع مبادئ الإسلام، كما راعى بعض الاعتبارات التي أملتها ظروف حروب التحرير لا سيما التي تتعلق بالقبائل المشاركة في الحرب، أما بعد أن أنجزت المرحلة المعقدة من حروب التحرير واندماج مصر والشام والعراق بدولة الوحدة فقد أصبحت الأوضاع ناضجة باتجاه إجراء التنظيمات التي ترسي أسس الدولة العقائدية وتلغي الاعتبارات القديمة.

كان تدوين الديوان وفرض العطاء أولى الخطوات على هذا الطريق فقد حدد الديوان طبيعة نظام المؤسسة الجديدة، بينما حدد العطاء المقاييس الاجتماعية التي تحدد مكانة الفرد في المجتمع وكل من المقاييس المثبتة في الديوان أو العطاء وضعت على أساس الأسبقية في الانتماء إلى العقيدة والجهد المبذول في خدمتها. ثم جاءت بقية الأعمال ومنها: وضع تقويم قومي للدولة حدد بدايته بالهجرة إلى المدينة، وتمصير الأمطار وتقسيم الدولة الإداري وتحديد واجبات إداريها.

إن فلسفة الدولة عند الخليفة عمر تعتمد على مقدار ضبط التوازن بين إيمان الفرد بالأمة ومبادئها، وحرص الدولة على ضمان حياته وتهيئته فرص الحياة الحرة الكريمة المستقرة، وضمان سير الظرفين الزماني والمكاني نحو التقدم. فاستمرار أحد طرفي المعادلة بشكله الصحيح يتوقف على استمرار موقفه من الطرف الآخر على نحو صحيح أيضاً. أما بقية أعمال الخليفة فقد أخذت طابع تعزيز الاتجاهات الإنسانية في فلسفة الدولة، فهي على مستوى الإنسان تعني تعزيز روحية الإنسان الجديد والوصول بقدراته إلى مستوى جديد من الإبداع، وعلى مستوى الدولة كان الهدف منها إبقاء الدولة وجهاً ناصعاً يرى الفرد فيه نفسه ويرى مبادئه وينشد إليها.

لقد حرص الخليفة على حفظ التوازن بدقة فلم يتساهل بازاء أي تصرف يخل بالمعادلة وكانت أبرز وسائله في حفظ التوازن تأكيد سيطرة العقيدة على كرة الدولة (المركزية الديمقراطية) وتطبيقها ضمن حلقات متداخلة تبدأ بالمصر وتنتهي بالمدينة، وكان المسلمون في المصر هم القاعدة الاجتماعية للعلاقة الديمقراطية، فلقد أتاحت حروب التحرير ومشاركة الصحابة فيها أن يستقر بعضهم في الأمصار التي مصرت بعد التحرير وقد أصبحوا أشبه ما يكونون بالمستشارين للوالي دونما داع لصفة رسمية تقديرا لمنزلتهم الدينية، فهم صحابة الرسول ε الذين عاصروه وناضلوا معه وتحملوا عبء البناء الجديد وشاهدوا كل أعماله وسمعوا أقواله فهم أكثر استيعاباً لمبادئ الدين لذلك احتلوا موقعاً متقدماً في مجتمع الأمصار وفي حركة الدولة، وكانت هذه الديمقراطية تمارس في

دار الإمارة والمسجد وحينما تصل الإمارة إلى نقطة اختناق تتجاوز المسافات إلى المدينة فيتدخل الخليفة الذي كان موقفه باستمرار لصالح الأمة مهما حسنت نوايا الدولة. وقد حرص عمر على تعزيز هذا الموقع باستمرار حتى عندما يتناقض مع سلطة العامل أو القائد. دون أن يشعر بأنه يضعف موقع العامل أو القائد لأنه لم ير فيه شيئا يوازي رضا الأمة وسلامتها.

لقد أدت هذه الأعمال وضمن هذا المنظور إلى استقرار الدولة فالمواطنون يعرفون ما يترتب عليهم من واجبات وما لهم من حقوق وأمامهم فرص الحياة والعمل مؤمنة، فالشعور بالمسؤولية الفردية والاجتماعية كان كبيراً، تمثل في التضامن الاجتماعي والحرص على الدولة وأموالها والحرص على تطبيق مبادئها وسياستها.

ثانياً – رسم السياسة الاقتصادية:

منطلقات الفلسفة الاقتصادية:

حدد القرآن الكريم الأساس النظري للسياسة الاقتصادية "لله ملك السماوات والأرض وما بينهما" فكل ما في الأرض ملك له، ليس للناس حق قطعي في امتلاكه، وعلاقتهم به علاقة انتفاع، وقد أكد هذا الاتجاه في (42) آية أخرى، وإن هذا الانتفاع يقوم على أساس العمل، وتأكيد العمل واحداً من أبرز الاتجاهات التي شدد عليها الخطاب القرآني والعمل أساس جوهري في رفعة الإنسان وتقدمه وسعادته وفي اكتمال إنسانيته. وهذا العمل عمل صالح وتعاوني والملكية ملكية انتفاع غير أن ملكية الإنسان لا تتيح له الظلم "فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون" ولا يحق له كنز الأموال واحتكارها ولا تعاطي الربا.

وقد أكد الرسول ε هذه الفلسفة في المدينة عندما باشر بناء المجتمع الجديد، فقد وضع المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ليشد أزر بعضهم ببعض وكانت المؤاخاة شاملة في الملكية والعمل وامتدت إلى نواحي اجتماعية.. "آخى رسول الله ε بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع فقال سعد لعبد الرحمن ((إني أكثر الأنصار مالا فأقسم مالي نصفين ولي امرأتان فانظر أعجبهما إليك فسمها لي أطلقها فإذا انقضت عدتها فتزوجها))".

وفي وثيقة المدينة حددت سمة مجتمع المؤمنين بأنهم "أمة واحدة من دون الناس" "يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين" "وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل" "وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس".

الموارد المالية:

لم تكن للمسلمين موارد مالية عند الهجرة للمدينة إلا ما كان من المؤاخاة والعمل الحر بالتجارة، ويبدو أن دورهم التجاري برز سريعاً فسوق المدينة الذي عند المسجد نشأ من تجارة المسلمين المهاجرين.. ولكن ذلك لم يكن مما يساعد على حل مشاكلهم الاقتصادية. وفي بدر قسمت الغنائم "واعملوا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل". وفي سنة 3هـ فرضت زكاة الفطر ثم زكاة الأموال ويلاحظ الاتجاه إلى الاشتراك في فرص الحياة المتاحة بالتأكيد على الزكاة ولو بأقل ما يمكن " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم". وفي سنة 9هـ حددت أبواب صرف الصدقة "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها" وبعد هذا التاريخ بدأ الرسول ε يرسل عماله إلى المناطق التي آمنت به يجمعون الصدقة وكان المبدأ المعمول به أن الصدقة تصرف في مكانها "تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم".

ولم تكن الصدقة مورداً كبيراً فقد فرضت على ما بلغ وزنه خمس أواق، أو ما يقابلها من أوزان كذلك على ما بلغ خمساً من الإبل وكانت سلعية على الأغلب. وإذا فاضت عن حاجة أهلها أخذت مما يحتاجه المسلمون في المدينة من بضائع فقد أخذ معاذ بن جبل من اليمن الثياب لحاجة أهل المدينة لها وليس لدينا معلومات دقيقة عن مقادير الصدقة التي تجمعت ولا عن مقدار ما وصل

المدينة منها. ثم فرضت الجزية وحددت مقاديرها عندما صالح الرسول ε أهل نجران. وهكذا كان الحال أيام الخلفاء الراشدين ومع أن المسلمين عمروا الأراضي البور في المدينة واستصلحوها وزرعوها إلا أن الإنتاج الاقتصادي عامة لم يكن جيداً فقد استثقل العرب الصدقات وكانت من أسباب ارتداد بعضهم وقد يكون موقفهم تعبيراً عن معارضة سياسة غير أن النص على الصدقة يجعلنا نعتقد بأنهم لم يكونوا في وضع اقتصادي جيد، وأن الاقتصاد لم ينتقل إلى مرحلة الإنتاج الواسع.

غير أن تحرير العراق والشام ومصر أضاف إلى الدولة في البداية مورداً مهماً هو الغنائم التي غنموها من الدولة السابقة والطبقة الحاكمة فيها، ثم ما أضيف إليها من جزية، والأهم من هذا هو أن العراق والشام ومصر عجلت نقل الاقتصاد العربي من طابعه السلعي التبادلي إلى طابع إنتاجي دائم. فالأراضي المحررة أراضي ذات نمط اقتصادي متطور ومتعدد، التعامل فيه بالنقود، وقد استلزم هذا الأمر في البداية تأسيس بيت المال الذي تجمع فيه الأموال وترتب على ذلك وضع الديوان وتحديد الأعطيات (الرواتب). ويظهر لنا سلم الرواتب ضخامة الأموال، وهي بالتأكيد مسألة ساهمت فيها إضافة إلى الخمس والجزية والصدقة غنائم المعارك وواردات الخراج على الأراضي الزراعية والعشور على أراضي المسلمين وعشور التجارة.

السياسة الاقتصادية على ما حددتها تنظيمات عمر:

أكد عمر مبدأ الانتفاع من الأراضي ورفض التمليك لذلك استمر الخراج والعشور على الأراضي الزراعية وكان من مبررات قراره في عدم تمليك أراضي الدولة خوفه من أن يمتلكها جيل فيأتي جيل من الأمة ليس له أرض فيفقد انتماءه إلى العقيدة، ففهمه للملكية نابع من فهمه لمبدأ ديني جوهري يعد الأرض لله لا تملك وإنما ينتفع منها.

أما في الرواتب فلم يسر عمر على مبدأ أبي بكر في المساواة إنما اعتمد على مقاييس في تحديد سلم الرواتب وضحها بقوله مخاطباً بيت المال "ما من الناس أحد إلا له في هذا المال حق أعطيه أو أمنعه، وما من أحد أحق به من أحد إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدهم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله وقِسمنا من رسول الله ε: فالرجل وبلاؤه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته".

وأغلب الظن أن الخليفة أراد بهذه السياسة أن يخضع الدولة لصيغة المبادئ لذلك حرص على أن يضع أصحاب المبادئ من المسلمين الأولين في أعلى السلم المالي، فهم الطليعة التي ناضلت وهاجرت وضحت وتحملت الكثير، غير أنه أراد أن يبرز المبدأ الجديد الذي تفرزه مرحلة الانتصار وهو العمل على رفعة الدولة وازدهارها وتقدمها لذلك يضع المقياس الآخر (الرجل وبلاؤه في الإسلام) على أنه المقياس المعبر عن الولاء للمبادئ في مرحلة البناء.

يبدو أن هذه السياسة كانت مرحلية فرضتها مرحلة الانتقال من النضال من أجل تحقيق المرحلة الأساسية في سياسة الرسول ε إلى المرحلة الثانية حيث تتلازم عملية إنجاز بقية المهام التاريخية مع عملية بناء الدولة، يتضح هذا الاتجاه فيما بدأه عمر على مستوى السياسة المستقبلية وتتمثل فيما يأتي:

أولاً: إجراء مسح اقتصادي للدولة ووضع خارطة اقتصادية لها.

ثانياً: تطوير الإنتاج لا سيما الزراعي على أساس:

1- إصلاح شؤون الفلاحين وتحسين أوضاعهم الاجتماعية والقانونية وتغيير علاقاتهم بالدولة والأرض ورفع الحيف عنهم.

2- تطوير واردات الدولة من الزراعة بتنظيم العملية الزراعية.

وبدأ العمل في هذه الاتجاهات مجتمعة وقام اثنان من الصحابة العظام بمسح السواد وهما حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف غير أننا لا نعلم ما إذا كان أنجز ما يتعلق ببقية أراضي

الدولة أم لا، والأرجح أنه لم ينجز.

تطور الأوضاع الاجتماعية في أواخر عهد عمر بن الخطاب:

أدى إنجاز عملية تحرير العراق والشام ومصر إلى إحداث تغييرات جوهرية في الحياة الاجتماعية سياسياً وثقافياً واقتصادياً، فالأراضي العربية المحررة تختلف عن الجزيرة العربية في أنها مناطق نشاط اقتصادي متنوع وواسع، إضافة إلى تنوعها الاجتماعي، فهذه الأراضي وبسبب طول مدة الاحتلال الأجنبي كانت خليطاً اجتماعياً، العرب ليسوا أكثرية متفوقة فيه. وأدى هذا التنوع إلى تراكم ثقافي وحضاري متنوع أيضاً.

لقد أدت هذه الأمور مجتمعة إضافة إلى الطبيعة النامية للدولة الجديدة إلى أن تتطور مؤسسة الدولة بشكل سريع وقد استطاع الخليفة عمر في السنوات العشر التي تشمل حكمه أن يرسي البناء الإداري للدولة ويثبت التقاليد التي أرساها الرسول ε وطورها الخليفة أبو بكر، كما أنجز وبشكل رائع بناء الجيش وتأسيس نواة اقتصاد جديد للدولة يجسد عقيدتها ويستوعب ظروفها الاجتماعية وواقعها الاقتصادي، وحدد على نحو ما الاتجاه الفكري للدولة بتركيزه الشديد على القرآن ومنعه تداول أي كتاب آخر أو مصدر فكري إلى جانبه وكان واضحاً من سياسة الخليفة أنه يريد أن يجعل في فلسفة وسياسة الدولة حيزاً كبيراً من الاهتمام بأولئك الصحابة المجاهدين الأول الذي عرفوا المعاناة الأولى للتغيير الثوري ورافقوا نمو المبادئ وناضلوا من أجل انتصارها عندما ربط جوهر سياسته (القيمة الاجتماعية والأجر) بالمبادئ فجعل المواطنين مراتب حسب الألوية الآتية:

1- المسلمون الأول وفي مقدمتهم آل بيت الرسول ε.

2- ذوي البلاء والجهد الاستثنائي في الجهاد من أجل العقيدة.

3- ذوو الحاجة.

ومن الواضح أن هذه السياسة مرحلية فهي ترتبط بطبقة من الناس واكبوا الدعوى قرابة ثلاثين عاماً، فتقدم بهم العمر وبدأوا يتوفون والراجح أن الخليفة كان يدرك هذا وأنه كان واثقاً من قدرته على إجراء التغيير المطلوب في سياسته عندما تحين اللحظة الحاسمة. وقبل أن تحين تلك اللحظة كان ناتج هذه السياسة قد بدأ واضحاً عند المسلمين الأول من أهل مكة بالدرجة الأولى ومن الأنصار بالدرجة الثانية في شكل ثروات تنمو بسرعة، وكانت هذه الثروات إما أراضي زراعية وإما نشاطاً تجارياً ومع أن الخليفة نجح في إبقاء المسلمين من قريش بالذات في المدينة ومنع انتشارهم الواسع في الدولة وهو ما يفسر تركز ملكياتهم الزراعية فيها وحوالها إلا أنه لم يكن قادراً على منع النشاط التجاري لهم الذي امتد مع امتداد حروب التحرير وكانوا يوجهونه من المدينة دون أن يتركوها ويخرجوا على سياسة الخليفة. وقد بلغت هذه الثروات قمتها عند فئة قليلة من المسلمين فلجأ الخليفة إلى منع عماله من العمل بالتجارة وكان هدفه الحيلولة دون استخدامهم الدولة ومواقعهم فيها في العمل التجاري لذلك كان يعد ثرواتهم ويدققها سنوياً، وإذا ما اكتشف أمراً لا يقتنع بتبريراته فإنه ينزل العقوبة بصاحبه عادةً، إما المقاسمة أو المصادرة، وبالرغم من هذا الثراء فإن الاتجاه إلى تنمية الثروة والتملك كان بارزاً في موقف أهل العراق والشام ممن شاركوا في حروب التحرير فقد طالبوا الخليفة أن يملكهم الأرض مستندين إلى نص قرآني غير أن الخليفة رفض ذلك وأقر أهل السواد في أرضهم وفعل ذلك في الشام أيضاً، فأثار بذلك حفيظة كبار المسلمين لا سيما من قريش. وعندما لاحظ عمر هذه التطورات بدأ يفكر في سياسة جديدة "لئن بقيت إلى هذا العام لألحقن آخر الناس بأولهم ولأجعلنهم رجلاً واحداً"، هذه هي إرادته وأما إرادة الآخرين فكانت شيئا آخر، والراجح أن ضيق البعض بسياسته الاقتصادية وصل حداً كبيراً وتبرز قريش في المقدمة إذ يذكر الطبري أن عمر قال لناس من قريش "بلغني أنكم تتخذون مجالس، لا يجلس اثنان معا حتى يقال من صحابه فلان؟ من جلساء فلان؟ حتى تحوميت المجالس وأيم الله أن هذا لسريع في دينكم وسريع في شرفكم، سريع في

ذات بينكم ولكأني بمن يأتي بعدكم يقول: هذا رأي فلان، قد قسموا الإسلام أقساماً أفيضوا مجالسكم وتجالسوا معا فإنه أدوَمَ لألفتكم وأهيب لكم في الناس"، وكان هناك تيار فارسي أيضا يضيق بانتصار العرب وهزيمة الفرس ويظهر ذلك علانية وكان الخليفة لا يرغب في أن يدخل المدينة أحد من العجم ممن جرى عليه الموس (بلغ سن الرشد) غير أن بعض الفرس تواجدوا فيها خدما لرجالات قريش وفي سنة (23هـ) نشطت الاتجاهات المتضررة من سياسة الدولة وقتل الخليفة على يد أبي فيروز لؤلؤة الفارسي خادم المغيرة بن شعبة. فلما عرف قاتلة قال: "ما كانت العرب لتقتلني".

تطورات ونتائج

تطور الأوضاع الاجتماعية بعد عمر بن الخطاب

استمر تطبيق سياسة عمر بن الخطاب بعد وفاته ولا سيما في السنوات الخمس الأولى، أما بعد ذلك فقد حدث اختلاف في التطبيق، ولم يستطع الخليفة عثمان بن عفان لا المحافظة على التوازن المطلوب في إدارة الدولة لصالح تطبيق تلك السياسة، ولا إكمالها بتحقيق المساواة بين الناس وإيجاد نظام مالي ينظم استقرارها الاقتصادي ويضمن سيادتها وبقاء ثرواتها القومية ضمن سيادتها، ولا في تحقيق الوحدة الثقافية للمجتمع العربي، فقد ظهر خلل في الموقف من الملكية الزراعية وسوء تصرف في وارداتها وقد ظهرت ملكيات كبيرة للعديد من رجالات قريش والمقربين منها، كما ظهرت رؤوس أموال كبيرة. ويحدد الحوار بين أبي ذر الغفاري ومعاوية بن أبي سفيان أنها كانت ناتجة عن احتكار الذهب والفضة ويبدو أن الخليفة وقف موقفاً سلبياً من اختلاف وجهات النظر في هذه المسألة وظهر الخلاف واضحاً حول ملكية السواد، ففي حين جعل الخليفة عمر السواد ملكاً عاماً للأمة، وحدد علاقة المسلمين به علاقة استخدام انتفاعي وليس ملكية قطعية، لجأ الخليفة عثمان إلى تمليك بعض السواد لرجلات قريش، وهنا أصبح لدى أهل السواد من المسلمين مبرر قوي للاعتراض، وإذا كانوا سابقاً قد قبلوا سياسة عمر، فلان حكمها عام شامل ليس فيه استثناء والمساواة متحققة، أما وقد اختلت السياسة الآن فإنهم رفعوا لواء المعارضة، وقد أدى عدم إكمال جوانب أساسية من سياسة عمر إلى عدم ضبط التوازن في تطور الأبعاد الاجتماعية المتعددة، لذلك لم تنشأ التقاليد الاجتماعية والسياسية المطلوبة التي تعزز الديمقراطية وتنظم مسألة السلطة، فاضطربت الأحوال السياسية الاضطراب الذي أدى إلى مقتل الخليفة عندما اجتمع المعارضون من الأمصار في المدينة وفرضوا أنفسهم على الدولة.

ظهرت علامات التذمر الأولى في مجتمعات الأمصار. ويتحدث الطبري عن شخص يهودي من أهل صنعاء من اليمن أسلم زمن عثمان بن عفان هو عبد الله بن سبأ يتنقل في الأمصار يدعو لعزل عثمان لقد لجأ أهل مصر الذين حرضهم عبد الله بن سبأ إلى إرسال الكتب إلى أهل الأمصار الأخرى يظهرون فيها عيوب ولاتهم، وكان هؤلاء يجيبونهم بكتب شبيهة لها، فاتسع نطاق حركتهم، وشملت مدن الحجاز أيضاً، حتى أوسعوا الأرض إذاعة.

ويبدو أنه بتأثير هذه الدعاية ابتدأ أهل الكوفة يناظرون واليهم سعيد بن العاص، وبرز منهم في هذه المناظرات ثلاثة معارضين هم حسان بن محدوج الذهلي وعدي بن حاتم ومالك بن الاشتر النخعي وكان موضوع الجدل في الكوفة هو السواد، ففي حين كان سعيد بن العاص يرى أن السواد كله لقريش، (فما نشاء منه أخذنا وما نشاء تركنا، ولو أن رجلاً قدم فيه رجلاً لم ترجع إليه، أو قدم فيه يداً لقطعتها)، كان رأي المعارضين على لسان الاشتر (نجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بأسيافنا بستانا لك ولقومك، والله ما يصيبك في العراق إلا كل ما يصيب رجلاً من المسلمين). لقد نفي الأشتر إلى الشام بأمر الخليفة، وفي مصر برز عدد من المعارضين منهن كنانة بن بشر النخعي وخالد بن ملجم وسودان بن حمران المرادي، إلى جانب آخرين من غير أهل اليمن، مثل محمد بن أبي بكر

ومحمد بن حذيفة من بني عبد شمس، والظاهر أن الخليفة لم يكن يعلم بأمر هذه الحركة، وإن الصحابة عرفوا بها قبله، وهم الذين أخبروه بها وطلبوا إليه أن يستقصي أخبارها، فأرسل محمد بن مسلمة إلى الكوفة وأسامة بن زيد إلى البصرة وعبد الله بن عمر إلى الشام وعمار بن ياسر إلى الفسطاط، فعادوا جميعاً إلا عمار بن ياسر، فقد كتب عبد الله بن سعد والي مصر إلى الخليفة يعلمه أن قوماً فيهم عبد الله بن سبأ وخالد بن ملجم وكنانة بن بشر النخعي قد استمالوه.

أعلنت المعارضة عن نفسها في الفسطاط في شوال سنة (35هـ) عندما كان عاملها عبد الله بن سعد في المدينة، فاستولى المعارضون على الفسطاط وطردوا نائبه عنها، وكان بينهم كنانة بن بشر وسواد بن رومان الأصبحي وزرع بن يشكر اليافعي وسودان بن حمران وقتيرة بن فلان السكوني وعلى القوم جميعاً الغافقي بن حرب العكي.

أما في الكوفة فقد اجتمع المعارضون بقيادة يزيد بن قيس الأرحبي أثناء وجود سعيد بن العاص في المدينة في زيارته الثانية واتفقوا على منعه من دخول الكوفة، وكتبوا إلى الذين سيرهم الخليفة عثمان إلى الشام نفياً يدعونهم للتوجه نحو الكوفة. وكان أهل الكوفة يرون رأي الزبير.

غير أن هذا لا يعني أن كل أهل الأمصار كانوا يرون رأي الذين خرجوا يعارضون عثمان، فعندما كتب الخليفة إلى الأمصار بما يدبره المعارضون هبوا لمساعدته، وفي الكوفة كان مسروق الأجدع من همدان وآخرون يحرضون الناس لنصرة الخليفة، كما كان معاوية بن حديج في مصر يتهيأ للخروج إلى المدينة لأنجاد الخليفة، وكان أهل الشام مع الخليفة ولم يكن بينهم من هو مؤيد للمعارضين.

كانت للمعارضين أهداف أخرى غير مجرد قتل عثمان، فعثمان لم يكن سوى رمز لما كانت جهود المعارضين منصبة عليه، والأخطاء التي ذكرها المعارضون لا تستوجب قتل الخليفة إذا كان هناك اقتناع بخلافته ولا سيما أن المسلمين يحكمهم نظام الشورى وقد اعتادوا على ديمقراطية الحوار في عهد عمر بن الخطاب، لكن يبدون أن خلافة عثمان بن عفان شهدت بداية تحولات اجتماعية لم يستطع هو أو جهازه استيعابها، والراجح أن قريشاً التي أفادت من الخلافة فكان العمال والإداريون منها، واستخدمت تلك المراكز في عملية إثراء واسعة، فامتلكت الأراضي واختزنت الأموال ونشطت في التجارة وظهرت تلك الطبقة الثرية في المجتمع.

وتتحدث الروايات عن أوضاع سلبية في مجتمع المدينة وظهر جيل جديد لم يستطع النظام الأخذ بيده، وهي ظاهرة وأن كانت على مستوى المدينة إلا أن التطور يفترض وجودها أيضاً في مجتمعات الأمصار، وأن هناك طبقة من المسلمين ممن لم تكن لها منزلة قريش كانت تشعر بعدم أحقية قريش فيما تستحوذ عليه، وقد عبر عن هذا قول الأشتر لسعيد بن العاص عن السواد، فالشعور العام لدى سكان الأمصار أنهم هم الذين تحملوا عبء تحرير العراق والشام ومصر، وهم الذين قدموا الضحايا، غير أنهم يرون ما أفاء الله عليهم يذهب إما إلى المدينة أو تستغله الشخصيات البارزة من قريش، لهذا وجهوا معارضتهم ضد هؤلاء وأولئك. ودراسة الأمور التي ركز عليها المعارضون وهي عدم توزيع العطاء لأهل المدينة، ومهاجمة ولاة عثمان، إنما تعبر في الواقع عن الظواهر التي عانوا منها وكانوا يعدونها عبئاً يجب أن لا يكون. إن هذه الأمور استغوت الناس، والراجح أن انتشارها بين أهل الكوفة والفسطاط بالذات يعود لنوعين من الأسباب، أسباب عامة مشتركة وأسباب ذاتية، ومن الأسباب العامة أن أهل المصرين كانوا مجتمعين في خطط متجاورة، وروحهم القبلية قوية وشعورهم بها مستمر، كما أنهم لم يكونوا من أوائل النافرين إلى الجهاد، وإنما جاءوا في وقت متأخر، فمكانتهم في العطاء في الدرجة الأخيرة، كذلك تغلب عليهم صفة البداوة، فأهل الكوفة من ربيعة ومضر من سكان نجد وشمال الجزيرة وهم بدو، كما أن أهل اليمن في الكوفة غالبيتهم بدو، ولم يكن التحضر فيها عاماً، إنما كان مقصوراً على القلة من حمير وبني الحارث بن كعب من مذحج، وهمدان، أما كندة وبجيلة فكانتا نصف متحضرتين، كذلك أعراب همدان وبقية مذحج والنخع وخثعم والأزد. أما في

الفسطاط فتكاد تكون الصورة نفسها، فأهل الراية هم الوحيدون من أهل الحجاز السابقون في الإسلام، أما أهل الظاهر وهم أهل اليمين فكان أغلبهم بدواً تقريباً باستثناء حمير وقد ساعد بقاء المصرين قاعدتين للإمداد على استمرار علاقتهما بالجزيرة العربية، لا سيما من كان منهم يلتحق بالجهاد وهم من الأعراب على الأغلب.

خلافة علي بن أبي طالب:

لم تجر الأوضاع مجرى اعتيادياً بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان ومبايعة علي بن أبي طالب، والراجح أن الخليفة علي شعر بأن المدينة تنظر إليه نظرة عدم الرضا، كذلك بالنسبة إلى الصحابة الأول، إذ ليس من المعقول، وهم الذين خبروا الظروف في أسوأ حالاتها، أنهم كانوا غير قادرين على أن يفعلوا شيئا يمنع أحداثا غير معروفة النتائج، ثم أن عليا بالذات، ولأن المعارضين فرضوه على الناس، كان يشعر بإحراج آخر يعزله نفسيا عن المدينة، لذلك تراه ينتقل إلى الكوفة مستغلاً الإحداث اللاحقة، كما خرج الزبير وطلحة إلى مكة، وكان انتقال علي عملياً يعني إحداث تغييرات أخرى في العلاقات الاجتماعية ولا سيما في المجالين الاقتصادي والسياسي، تتعلق جوهرياً بالعطاء وموقف الولاة من بيت المال، ومن ثم بمدى تماسك الوحدة الإدارية والسياسية للدولة، زادت في إحراج موقف الخليفة، وأضعفت الثقة به، وهو ما حصل فعلاً فقد توقف الولاة عن إرسال واردات بيت المال، إلا الذين كانوا يرون رأي الخليفة وهم أقلية، ولم يمتثل معظم الولاة خارج العراق لأوامر وتوجيهات الخليفة، وانقسمت الأمة عدة اتجاهات، وإذا كانت الجولة الأولى (معركة الجمل) قد حدثت بين الذين وقفوا موقفاً متناقضاً من مقتل عثمان عامة، فالجولة الثانية (الصراع بين علي ومعاوية) كانت أشد وأقوى.

الصراع بين الخليفة والوالي:

إن تفحصاً دقيقاً لظروف الصراع بين الخليفة والوالي، ومتابعةٍ دقيقةٍ لتطوره، تكشف لنا عن طبيعة الاتجاهات الجديدة في الدولة، كما تثير سؤالاً مهماً عن مقياس شرعية الخليفة (أي خليفة) بعد مقتل سلفه ومبايعة القتلة له؟ عملياً عندما قتل الخليفة عمر بن الخطاب (مع فارق الظروف) أوصى بمجلس الشورى يختار الخليفة من بعده، وهذا كان كافياً لأن يمنح مقاييس الشرعية التي اعتمدت عليها الخلافة استمراريةً واقتناعاً لدى الأمة. ولكن في حالة الخليفة علي بن أبي طالب تختلف المسألة، فالذين قتلوا الخليفة هم الذين نصبوا الخليفة الجديد وهذا يعني أن ثمة مقاييس جديدة (القوة) في تولي الخلافة تبرر لأي طرف يمتلكها أن ينتزع الخلافة، وفي تقديري أن معاوية ارتكز على هذا المبدأ في صراعه مع الخليفة علي، أما العوامل التي كانت تدفع الذين تكتلوا مع معاوية أو مع الخليفة علي فإنها شيء آخر، ويمكن اكتشافها من خلال الصراع والمواقف التي برزت فيه.

إذا اعتمدنا على روايات الطبري أو نصر بن مزاحم عن صفّين على علاتها، فإننا نرى فيها بالرغم من ملامح الانحياز الكبير، معلومات ذات أهمية كبيرة لم تستطع العواطف إسقاطها من الرواية، وإذا افترضنا أن الذين يهمهم التاريخ قد اطلعوا على تلك الروايات، نستطيع أن نستغني عن التفاصيل ونثبت ما يمكن استخلاصه من تلك الروايات.

إن موضوع الصراع بين الخليفة وواليه هو ببساطة موضوع نجاح معاوية (الوالي) في سحب مقومات السلطة من الخليفة ثم انتزاع الخلافة لنفسه، إذن نحن أمام موقفين موقف معاوية الهجومي من أجل الوصول إلى الخلافة وموقف الخليفة الدفاعي. أما كيف تحددت خطط الطرفين

بهذه الصفات ففي تقديري أنها طبيعية. فعندما ترغب في الحصول على شيء فإنك تقاتل لأجله وتفرض على من له علاقة به موقف الدفاع، ولكن ليس هذا كل الأمر، وعلى الأغلب أن وجود الخليفة علي في الكوفة هو الذي جعل موقفه دفاعياً وأوحى لمعاوية بالهجوم، فأهل الكوفة على عكس أهل الشام شاركوا في قتل الخليفة والقتلة في الكوفة، ولما كان العامل الظاهر الذي حدد معاوية في ضوئه موقفه، هو الثأر من قتلة الخليفة، (ضمنياً الدفاع عن شرعية الخلافة) فقد أصبح علي مدافعاً عن خلافته وعن قتلة الخليفة على أنهم أحد عوامل وجوده في الخلافة، وربما لو أن علياً بقي في المدينة لما تجرأ أهل الشام على اتخاذ الموقف الهجومي، فطاعتهم لأهل المدينة طبيعية، أما طاعتهم لأهل الكوفة فهي غير طبيعية للاعتبارات التي ذكرناها أولاً ثم لاعتبارات أخرى، فأهل الشام عامة ممن كان موقفهم إيجابياً منذ عهد الرسول ε وممن سارعوا إلى الخروج في حرب التحرير مبكراً، إذن هم أفضل من حيث الأسبقية في الجهاد، ثم هم من أهل المدن متحضرون تزدهر فيهم تقاليد المدينة، وأهل الكوفة خرجوا متأخرين بعد معركة اليرموك، وهم أعراب من اليمن وشمال الجزيرة العربية وشرقها ولهم مع الإسلام موقف سلبي عندما شارك معظمهم في أحداث الردة، إلا أن انتصارهم لم يصهرهم جيداً فأولئك الذين صنعوا انتصار القادسية ارتحل معظمهم بسبب حاجة الفتوح في المشرق إلى المقاتلة، وسكان الكوفة معظمهم من الذين التحقوا بها بعد القادسية يوم كانت مصراً يلتحق بها المقاتلة لإمداد جهات القتال، إضافة إلى نسبة كبيرة من الموالي الذين هم بالأصل من أسرى الحروب. لذلك قاتل أهل الشام ثأراً للخليفة المقتول وإجابة لعلاقة وثيقة مع الوالي عمرها أكثر من ثلاثين عاماً، وهم من حيث يشعرون أو لا يشعرون أصبحوا يحسون أن عزل الخليفة لواليهم يعني إفقادهم مكانتهم المرموقة تلك، لذلك كانت حربهم جماعيةً أيضاً. أما أهل الكوفة فصلتهم بالخليفة علي ضعيفة تعود إلى مرحلة الأحداث في أواخر أيام الخليفة عثمان، وهم متقدمون إلى القتال دون فهم سابق لموقفه الجوهري لذلك كانت صلتهم بالقتال ضعيفة وجعلت خلفيتهم التاريخية وطبيعة تركيب مجتمع الكوفة نوازعهم متعددة، وحتى قتلة عثمان لم يكونوا مع علي إنما كان هواهم أول الأمر مع الزبير. وكانت استجابتهم له في معركة الجمل ضعيفة، وكان ذوو النفوذ من أمثال أبي موسى الأشعري وجرير بن عبد الله البجلي والأشعث بن قيس الكندي غير متحمسين له. لذلك كانت حربهم فردية إضافة إلى طابعها الدفاعي.

عندما اتجه الخصمان إلى صفين أخذ معهما كل قوتهما، غير أن وقائع صفين لا تعكس رغبة في حرب حقيقية، وكان تركيز الطرفين على الحرب النفسية من خلال المناوشات المتقطعة أكثر من التركيز على إحراز نصر سريع بمعركة حاسمة، وربما اكتسبت الحرب هذه الطبيعة بسبب تشكيلة الجيشين، فكلاهما كان يضم أعداداً كبيرة من "القراء"! وإذا لم يكن لدينا رقم لقراء أهل العراق، فقراء أهل الشام كانوا أربعة آلاف مقاتل، وتبرز قوة القراء في التأريخ العربي منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ويبدو أنهم أدوا دوراً كبيراً في صنع الأحداث في عهد عثمان، وفي الخلاف بين علي ومعاوية يبرز القراء قوة كبيرة، سواء في إعدادهم أو في دورهم في تعزيز موقف كل من الطرفين وتوجيه هذا الموقف، ويرد ذكر بعض الرجال البارزين ضمن القراء مثل أبي موسى الأشعري وهاشم بن عتبة وعبيد الله بن عمر والأشعث بن قيس وعمار بن ياسر غير أننا لا نعرف ما إذا كان وجودهم بسبب احتياجات القتال (قادة تشكيلات) أو أنهم كانوا يرون رأي القراء. وربما أيضاً بسبب الفرق بين توجهات الخليفة علي والوالي معاوية فعلي بن أبي طالب كما تعبر أقواله ونصائحه لمقاتليه في صفين لم يكن يرغب في قتال يتعب الأمة. وقد اكتشف معاوية هذا الشعور العالي بالمسؤولية الذي يبديه الخليفة تجاه الرعية فمارس الضغط إلى الحد الذي ينتزع المكاسب بالتلويح بالقتال دون الوصول إلى القتال بالاشتباك الواسع. انتهى القتال إلى قبول الطرفين بالتحكيم، ثم انتهى التحكيم لصالح

معاوية. وعاد معاوية جيشه بكامل وحدته الفكرية والسياسية، بينما انقسم جيش الخليفة، ويعكس انقسام جيش الخليفة الخلفية العقائدية والسياسية للجيش التي سبق أن وصفناها بأنها مزيج من المبادئ المعاصرة والخلفية الصحراوية الحادة التغيير، فعندما طلب أهل الشام الاحتكام إلى القرآن، أدرك الخليفة الدوافع الحقيقة وراء هذا الموقف وهي دوافع انتهازية، لذلك أمر جيشه بمواصلة القتال وتجنب الوقوع في فخ أهل الشام غير أن الجيش رفض وظهر عدم ولائه للخليفة بسرعة "يا علي أجب إلى كتاب الله عز وجل إذ دعيت إليه، وإلا ندفعك برمتك إلى القوم أو نفعل كما فعلنا بابن عفان". وعندما قبل التحكيم فرضوا عليه ممثل العراق في التحكيم أبا موسى الأشعري بينما كان هو يريد عبد الله بن عباس، وكان الإصرار على أبي موسى منطلقاً من رؤية سياسية خاصة "ما نبالي أنت أم ابن عباس لا نريد إلا رجلا هو منك ومن معاوية سواء ليس إلى واحد منكما بأدنى منه إلى الآخر" وعندما انتهى التحكيم لصالح معاوية قالوا للخليفة علي "تحكمون في أمر الله عز وجلّ الرجال، لا حكم إلا لله"، لقد كان وضع الخليفة علي في جيشه أشبه بوضع الأسير وليس القائد على عكس وضع معاوية في جيشه.

تكشف الروايات عن مدة حكم الخليفة علي بن أبي طالب (ذي الحجة سنة 35هـ - رمضان سنة 40هـ) رغم قصرها، وخطورة الأحداث التي شهدتها عن الاتجاهات الحقيقية لحكمه الذي أراده استمراراً لحكم الشورى وقد عبر عن ذلك بقوله للناس حينما لقوة في سوق المدينة يريدون بيعته " لا تعجلوا فإن عمر كان رجلاً مباركاً وقد أوصى بها شورى فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون" وقد بقي يؤكد على أهمية وحدة الأمة ومقاتلة مفرقي الجماعة غير أن عوامل الفرقة كانت أكبر لأنها ارتبطت بتحولات لم يعد يمسك بمفاصلها ولا بمحكماتها. إن أبرز الاتجاهات التي أكدها الخليفة كان مهاجمته للفقير واعتباره نتيجة لوجود استغلال " ما جاع فقير إلا بما متع به غني" فهو إذن ليس ظاهرة آلية إنما مسببه، وهو خطر على المجتمع في انتماءه "الغنى في الغربة وطن والفقر في الوطن غربة"، وهو معطل للإبداع والتقدم "الفقر يخرس الفطن عن حجته"، فهو لهذه الأسباب يهدد التكامل الاجتماعي، لذلك فمحاربته تعني حماية المجتمع والأمن الاجتماعي فدعا إلى التحالف الاجتماعي "إن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض".

وكان لعلي موقفه أيضاً من السلطة وحاشيتها ودورها في تخريب القائد "الصق بأهل الورع والصدق، ثم رضهم (عودهم) على أن لا يطرون فأن كثرة الإطراء تحدث الزهو وتدني إلى الغرة".

وتطورت الأوضاع فيما بعد لصالح معاوية عندما قام الخوارج باغتيال الخليفة علي، حيث تفرغ الخليفة الجديد معاوية بن أبي سفيان إلى تنظيم أوضاع الدولة وإعادة تثبيت الوحدة الإدارية والاقتصادية، غير أن الخليفة صرف همه إلى تنظيم مشروع فبينهم وبين الزمن الذي امتلك فيه العرب دولة مسافة بعيدة وبعضهم عاصر انهيار دول العرب في اليمن والعراق والشام أو سمع عنه كما تعكس فهم المؤرخين المتأخرين لتطور التأريخ السياسي للدولة وإدراكهم لقيمة الأسس الأولى التي أرسيت عليها الدولة. ولكن عثمان كان على ما وصفه عمر: فيه ضعف فلم تستمر الخلافة على أسسها الأولى وأظهر مسلمو الأمصار عدم قبول بما عدوه خروجاً من عثمان عن الأسس وأظهر مسلمو المدينة موقفا سلبيا غير أن تقليدا آخر أسسه أبو بكر في خطبته أصبح عامل الحسم فقوله: "فإن أحسنت فأعينوني وإن أخطأت فقوموني" يعني عمليا أنه قرن الخلافة برضى الأمة. وعندما لا ترضى الأمة فإنها تنتقد وتحاول تقويم الأمر فإذا لم يقوم تضع حداً، وهذا الذي حدث فالذين لم يرضهم عثمان قرروا عزله ولما رفض الاعتزال قرروا قتله، ولكنهم نسوا أن هذا القتل أنهى عثمان حقاً ولكنه أنهى مرحلة من الحكم كانت للسلطة فيها أسسها وتقاليدها التي أنهتها هذه الصيغة.

يورد القرآن لكريم الكثير من المفردات اللغوية ذات المعنى السياسي سواء ما يتعلق بالحكم مثل (ولاية) و(حكم) و(ملك) و(سلطان) و(دولة) أو ما يتعلق بالحاكم مثل (وال) و(إمام) و(خليفة) و(حكام) و(زعيم) و(سيد) و(سادة) و(ملك) و(كبير) و(شيخ).

وتجدر الملاحظة أن هذه المصطلحات جميعاً ومدلولاتها تتحدث عن حكام أو أشكال سلطة مما الفته الأمة العربية ومما أنجزته من أشكال للسلطة وأنظمة الحكم بعضها يرتبط بالمجتمع البدوي (شيخ، كبير، زعيم) وبعضها يرتبط بالمجتمعات المتمدنة وحقب الحضارة والتمدن بغض النظر عن درجة التمدن مثل (ملك، سلطان، حاكم، سيد) غير أن بعضها يرتبط بشكل من أشكال الإنابة (الإمامة والخلافة) اذ ان موقع هذه المصطلحات في القرآن الكريم يوحي من حيث المدلول في معظم الأحيان (بالمقارنة) أما في الصفة (حسن وسيئ) واما في مدى الحكم والسلطة (الخالق والمخلوق) فحيثما يكون التقيد بحدود الحكم على ما تقره مبادئ التوحيد ومقاييسه الاجتماعية تكون الصفة الغالبة التي يرد بها المصطلح إيجابية وحيثما يكون هناك خروج عن تلك الحدود والمقاييس فان الصفة التي يرد بها المصطلح سلبية، مع التذكير بان الحكم لله وهو الذي ينيب الآخرين. ومع أن هذا لا يفهم منه التقييد إلا انه يوحي بالاعتدال .

ولا يظهر في القرآن عامة أي تعاطف وود عند استخدام مصطلح ملك وحاكم وعزيز وسيد وسلطان، إنما تعطى الأفضلية للخلافة والإمامة فهي الأكثر ربطاً وارتباطاً بالله والأكثر انسجاماً مع عملية ترسيم شرعية السلطة فهي ليست مطلقة المدلول ولا نهائية الحدود، إنما هي اقرب إلى الإنابة. فالخطاب القرآني يوحي أن إيراد هذه المصطلحات في واحد من جوانبه الكثيرة عملية مقارنة وإسقاط وصولاً إلى شكل جديد لم تألفه الأمة سابقاً ومن ثم فهو تجربة جديدة مع حسم الأمر لله ونفي فرص المشاركة الندية، وليست تقليداً لتجارب سبق أن مرت بها الأمة وأثبتت عقمها وفشلها. ان التدقيق في النتائج المترتبة على استبداد الحكام ولا سيما في العلاقة مع الناس والنظرة إلى الخالق يكشف الموقف من تلك التجارب. وفي الآية الكريمة ((ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي)) . تقويم التجربة في الحكم يعبر بشكل سيئ عن الاستبداد ونكران الجميل، فكأن رفض أشكال الحكم خارج نطاق الخلافة أو الإمامة تعبير عن مأزق أشكال السلطة المجربة، حيث ينسي الحكام تلك الاعتبارات فالميل في القرآن إلى هذين المصطلحين نابع من الرغبة في تجنب النتائج السلبية على التخويل المطلق في الحكم .

النظرة إلى السلطة

انطلقت النظرة إلى السلطة لدى الرسول (ص) والراشدين من نظرة القرآن إليها وهي نظرة تقوم على أساس أن السلطة لله فهو خالق كل شيء وهو (مالك الملك)، إذن فالأمر كله لله وهو الذي يحكم بين الناس غير أن مفاهيم مثل الملك والحكم والأمر مفاهيم في السياق العام للحركة الكونية تأتي في سياق تأكيد قدره الله، أما فيما يتعلق بجزء من الحركة الكونية فانه يترك لخلقه حرية ممارسة الملك والحكم تحت رقابته وضمن السياق العام للضابط الذي ينظم حركة الإنسان في الحياة الدنيا (العمل الصالح) وبتوجيه من رسل يرسلهم إلى الناس يبينون لهم قدرة الله فمرد الأشياء كلها إلى الرسول (ص) وله على الناس الطاعة فسلطته مشتقة من كونه مرسلاً من الله وموكلاً إليه تصريف الأمر وعلى الذين يؤمنون بالإسلام طاعته.

وبعد إعلان الإنسان إيمانه بالله وبالإسلام إعلاناً عن استعداده لطاعة الرسول (ص) وليست لدينا معلومات عن الشكل الذي عبر به مؤمنو مكة الأول عن طاعتهم للرسول، باستثناء الإيمان به والالتفاف حوله، أما في المدينة فقد وصلت لنا روايتان عن كيفية تعبير مؤمنيها عن الطاعة، الأولى عندما بايعوا الرسول بيعة النساء في بيعة العقبة الأولى، والثانية عندما بايعوه البيعة الكاملة. وقد

استمر هذا الشكل من أشكال التعبير عن الطاعة متبعا. وبالرغم من أن سلطة الرسول (ص) مستمدة من القرآن والوحي إلا انه يؤكدها بالبيعة وكانت بيعة العقبة محدودة ومقصورة على قادة مسلمي أهل يثرب غير أننا نملك رواية عن بيعة الرضوان (بيعة الشجرة) وهي البيعة التي طلبها الرسول ممن كان معه في الجيش يوم توجه إلى مكة بعد غزوة الخندق وليست لدينا معلومات عن بيعة أوسع من هذه.

وفي وثيقة المدينة ثبت الرسول (ص) سلطته عندما نص على أن الأمر كله له في المدينة وان سلطته تشمل المدينة بمن فيها ومن حولها من المسلمين والمشركين واليهود وكل ما يتعلق بهم فمرده إلى الرسول . فالطاعة هنا أخذت شكل إلزام الإنسان في حركته اليومية بما يرضي الرسول ، والظاهر ان الرسول (ص) لم ينظر الى سلطته على أنها مطلقة خاصة فيما يتعلق بالمسلمين فالبيعة والمشورة تدلان على ذلك، وكلاهما ورد به نص صريح في القران وقد يفسر ذلك بالحرص على إبقاء العدل والاقتناع أساس الحكم. فالبيعة تعبير عن الاقتناع بأهليته في الحكم والايمان به رسولاً للناس. وبالرغم من ان المسلمين كانوا مؤمنين بعدل الرسول. وليست لدينا رواية واحدة تشير الى شك في عدله ولكن لدينا روايات عديدة تشير الى عدم قبول تام ببعض آرائه حيث ناقشه المسلمون فيها وأيدتهم آيات فيما ذهبوا إليه مما يدخل في باب المناقشة والمشورة. ولكن بعض الروايات تحدثت عن تآمر المنافقين على سلطة الرسول وخروج بعض المسلمين على سلطته وطاعته. وهذه الإشارات جمعها لم تقترن بعقوبة .

وما أحدثته وفاة الرسول (ص) أنها كشفت ان بالمسلمين حاجة الى تنظيم مسألة السلطة، فقد كانوا يدركون الحاجة الى قائد يخلف الرسول عملاً بالحديث النبوي (إذا كنتم ثلاثة فأمروا). يضاف الى هذا ان الصحابة لم يكونوا أنبياء وكل ما لديهم مما تقتضيه السلطة النص القرآني الذي يفرض على المؤمن إطاعة الله و الرسول وأولي الأمر من المؤمنين. وتعبر خطبة الخليفة الأول عن هذه النظرة على نحو بين غير ان الطاعة مشروطة بطاعة الله ورسوله فهو (أي الخليفة) متبع وليس بمبتدع، ومهمته إدارة شؤون المسلمين على احسن وجه، فإذا ما انتفت هذه الأسس فلا طاعة له عليهم، هذا يعني عملياً ان السلطة أصبحت تستمد من المبادئ وتقوم على رضا الأمة في ان راس السلطة هو أحد المؤمنين، له من الصفات ما يجعله موضع ثقة واختيار الأمة فهو أول المسلمين وممن كانوا موضع ثقة مطلقة عند الرسول (ص). هذا يعني عملياً انه أحد الذين استوعبوا العقيدة وخبروا تاريخها السياسي وتمرسوا في الجهاد وعلى ما وصفه الصحابة رجل اختاره الرسول لدينهم فرضوه لدنياهم وقدموه .

أما عند الخليفة عمر فالنظرة الى السلطة أخذت معنى اعمق، ربما لان أبا بكر لم تمهله الردة وقتا يفكر فيه بتفاصيل بناء السلطة والمؤسسة المعبرة عنها، ولان الصدام العسكري مع البيزنطيين جاء مبكراً وهي أحداث لا تكفي سنتان وبضعة اشهر لحلها والتوجه الى بناء السلطة .

تواكبت في سياسة عمر عمليتا صدام مع القوتين الكبيرتين وبناء الدولة وبدوا جيداً من وضعة الديوان وتقريره العطاء للناس انه عد كلتا المهمتين مكملتين لبعضهما في عملية أوسع هي استكمال بناء الأمة. والفلسفة التي بنى بها السلطة إنما هي فلسفة الأمة وعقيدتها الجديدة، فالتطورات التي ترتبت على التوجه الى الشام والعراق ومصر حتمت التفكير بالسكان المحليين الذي هم عرب وكيفية احتوائهم والتوفيق بين كونهم عرباً اظهروا من العواطف الإيجابية تجاه جيوش التحرير الشيء الكثير، وبين المفهوم الجديد للعروبة على ما تجلى في الإسلام، إضافة الى قطاع واسع من العرب الأعراب والحضر الذين ارتدّوا واصبحوا لكثرتهم مشكلة تفرض نفسها على الدولة، وكانت الفلسفة السياسية عند الخليفة عمر تقتضي احتواء هؤلاء الناس في الولاء العام للامة واستخدام

الدولة وغايتها الأولى (التحرير) في عملية الاحتواء، وتعزيز العملية من خلال إبقاء اليقظة والوعي مرتبطين بالأمة، لذلك نلاحظ على تنظيمات عمر الإدارية والمالية ارتباطها بالجيش واستخدام الانخراط في الجيش شكلاً أولياً (تنظيمياً) لعملية الاحتواء ثم الحرص على تطبيق المبادئ وتحكمها في كل مفاصل الدولة واستخدامها أداة تربوية تحول الاعتناق التنظيمي الى قناعة، وفي سياق تعزيز الوعي بهدف بناء الأمة تبرز لنا خطوات مركزية في سياسته هي التاريخ واللغة وتهجير اليهود والنصارى من الجزيرة العربية، وأخيراً تعبيره عن الحاجة الجديدة كاملة باتخاذه لقب (أمير المؤمنين) للخلافة تعبيراً عن توافق المبادئ (المؤمنين) مع الوظيفة المركزية لدولة المبادئ (أمير) وقد أدرك الخليفة جانب المباشرة التي يفترضها اللقب الجديد لذلك قال في إحدى خطبه (فوالله لا يحضرني شيء من أمركم فيليه أحد دوني ولا يتغيب عني فألو فيه عن الجزء والأمانة).

ومع ان بعض الصحابة عدوه تأكيداً لانطباعهم عن شدة عمر إلا انه كان يفهمه بشكل آخر (ان هذا الأمر لا يصلح إلا بالشدة التي لا جبرية فيها وباللين الذي لا وهن فيه) وقد حدّدت هذه الرؤية السياسية فلسلفة الإدارة وواجباتها عنده وتركن بصماتها عليها، فهؤلاء الولاة (إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم ويعدلوا عليهم ويقسموا فيئهم بينهم ويرفعوا إلي ما أشكل عليهم من أمرهم)، فهم منفذون في حدود معينة من الاستقلالية لا تمس القرار السياسي المركزي، بل هم حلقة خارجية في الذين يصنعون القرار السياسي، أما الحلقة الرئيسية فتضم المبشرين بالجنة (ان مت فأمركم الى هؤلاء الستة الذين فارقوا الرسول (ص) وهو عنهم راض). لذلك كان يعد أي ظلم يتسبب به عامل إنما ظلمه هو لرعيته الى ان يغير ذلك الظلم، ومثل هذه الفلسفة بالطبع تحمّل القائد مسؤولية كبيرة تجمع بين المثل الأعلى والقائد معاً (ان الناس ما يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أيمتهم وهدأتهم) (الرعية مؤدية الى الإمام ما أدى الإمام الى الله فان رتع رتعوا). وقد كان وعي (المؤمنين) الإطار العام للشورى، لذلك حرص عمر ان يبقى هذا الوعي حالة إيجابية قائمة. فقد كان ينقد نفسه أمام الرعية (أيها الناس لقد رأيتني ومالي من أكل يأكله الناس إلا ان لي خالات من بني مخزوم كنت استعذب لهن الماء فيقبض لي القبضات من الزبيب؟ فقام ثم نزل فقل له ما أردت الى هذا يا أمير المؤمنين ؟ فقال إني وجدت في نفسي شيئاً فأردت ان أطأطأ منها). وواضح انه يهدف الى تصغير السلطة باستمرار وإخضاعها للصالح العام وتجرئ الناس عليها ولكن بالحق (احب الناس إلي من رفع إلي عيوبي). وعندما لاحظ الصحابة ان في جرأة الرعية تطاولاً كانوا ينهرون الناس إذا تجاوزا وكان عمر ينهرهم على فعلهم. قال له رجل : اتق الله فنهره أحد الصحابة فقال عمر دعه فليقلها لي، نعم ما قال، لا خير فيكم إذا لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نقبلها. لذلك حاز عمر رضا الأمة وتحول الرضا عنه الى حالة من الشعور العميق بالمسؤولية الفردية والجماعية والحرص والتفاني. وكبرت الدولة وكانت هيبتها تكفي للإحساس بالعدل من كل موقف ظلم، وبالقانون دون وجود مادي له، أما عندما أصبحت اكبر من المبادئ والأمة وما عادت تقوم على الرضا العام فقد أصبحت شيئاً يعتز به على ما قال عثمان: (ما كنت لأخلع سربالاً سربلينه الله) وعندما يصبح الخلل كبيراً وتتداخل الخنادق وتختلط الأوراق تصبح عبئاً، يصبح لسان حال علي (بن أبي طالب) معبراً عن الموقف المبدئي منها (ما يحبس أشقاكم ان يجيء فيقتلني اللهم قد سئمتهم وسئموني فأرحهم مني وأرحني منهم).

الحكم الشوري

يحدد اللغويون المدلول اللغوي الاصطلاحي لكلمة (شورى) بأنها تبادل الرأي فهي بهذا المعنى ليست بعيدة عن نشأة الاجتماع الإنساني، وإذا كانت المرحلة التي بلغها التطور الاجتماعي قبل الإسلام شهدت كلا نمطي المجتمع (البدوي والحضري) فإننا يجب ان نفترض ان هذين النمطين شهدا مستوى

معيناً من تبادل الآراء ولكن هذا لا يعنينا، فنحن هنا لا نتبع شكل ممارسة تلك الأنماط لتبادل الآراء ولا الشكل التنظيمي لممارستها، وإلا لوجدنا في نظام المثامنة في اليمن وفي مجلس القبيلة في النظام البدوي وفي ملأ مكة أمثلة على شكل تبادل الرأي وصيغتها التنظيمية ولكن نحن نبحث عن مرحلة انتصار في التاريخ العربي. وعندما نقف أمام الإسلام أعلى مراحل الانتصار المتحققة فيه، فإننا يجب ان ندرك مقدار التجديد في ثورة الأمة، وحجم التواصل والتمثل بينها وبين الحقبة التاريخية التي سبقتها. ومن منطلق التواصل والتمثل لابد ان تكون الحياة العربية قد أسهمت بالخبرات الإيجابية في تكون الإسلام لكننا من منطلق الثورة والتجدد يتحتم ان ندرك أيضاً ان تلك الخبرات سلخت من مرحلتها، وتم احتواؤها ضمن البعد الفكري الثوري المعاصر الذي افترضته ثورة الإسلام.

كذلك لا يمكننا ان نتجزأ الشورى وحدها من فلسفة الحكم في تاريخ الدولة العربية، فالإسلام كل متكامل، ونظرة شاملة كلية للكون وعناصره. ولو أننا أردنا ان نبحث عن حقبة معينة من حقب التاريخ مجردة بذاتها، ومعزولة عن نظامها الخاص لأمكننا ذلك، لكننا نعرض للحكم العربي في الإسلام، وهو عصر اتسم بتحقيق الوحدة القومية، ومن ثم فالأشكال التي شاعت عن تبادل الرأي قبل الإسلام ليست الأساس النظري الذي بني عليه الفهم العام لفلسفة الحكم الشوري في الإسلام. فتلك الممارسات لم تكن بنت المخاض الثوري والحضاري للامة الذي حصل في الإسلام، ولا تعبر عن مرحلة انتصار في حياة الأمة. نحن ننطلق من الإسلام الثورة الذي تشكل نتيجة استجماع كل قوى الأمة وإمكاناتها الروحية والمادية في النهوض الحضاري، ومن أبرزها بناء الإنسان الجديد الذي تحتاجه المرحلة التاريخية الجديدة وفي مثل هذا النهوض الحضاري الشامل كان لا بد من حل إشكالية الإنسان العربي. ففي مرحلة ما قبل الإسلام كان التنظيم القبلي قد طغى وشمل حتى المجتمعات المتحضرة وكثرت تقاليده واحتوت بقوتها الفرد وما عاد قادراً على الانفصال عنها، فلقد مثلت تلك المرحلة تجانس المجموع الذي تم احتواؤه في البناء القبلي الى حد بعيد، كما تكشف ضيقه أيضاً، ولأنها واصلت طغيان المجموع نرى الفرد يكاد يفقد مكانه أو دوره في صنع قيمها، ولأنها كانت حياة مادية مجردة مغرقة في جزئيتها فقد عاش فيها الفرد أسير حاضره معزولاً عن الزمان والمكان، فلما جاء الإسلام وجد انه لكي يحطم البناء القبلي عليه ان يبرز فردية الفرد، وينمي إحساسه بالحرية ثم يعود ليشكل من كل الأفراد الأحرار المبدعين المجتمع الجديد الذي يستمد قيمة والفرد من مثل أعلى منه هو ضرورات السماء وحاجة الأمة على الأرض. فالحل الذي قدمه الإسلام هو كشف فردية الإنسان، وتنميتها وإعادة تركيب المعادلة الاجتماعية، فبدلاً من ان يكون المجتمع قائماً على سحق الفردية أصبحت الفردية أساس البناء الاجتماعي، وضمن هذا السياق لن تبق خبرة تبادل الرأي المحدودة التي مثلت إرادة القيادة القبلية في حدود مفاهيمها وأهدافها ممارسة، فروح الجماعة في مجتمع يقوم على أساس قومي عقائدي له نظرية الكلية الشاملة تحتم فرض شكل جديد للموقف الفردي ولمستوى الشعور بالمسؤولية نحو الجماعة. وهنا أصبحت الشورى محور الفلسفة التي يرتكز عليها النظام الاجتماعي الذي صنعته حركة الأمة وحاجتها في الإسلام. فهي الفلسفة التي تضع في التطبيق هدف تنمية الإنسان في شكل تفجير للإبداع وتعزيز البناء النفسي وصنع خميرة الموقف الإداري القوي فيه، وضمن هذا الفهم تصبح الشورى موقفاً مبتكراً وتعبيراً عن حاجة قائمة في المستقبل الذي تصنعه الثورة وليس استعارة مجردة من مرحلة ما قبل الثورة .

والشورى ذات معنيين، الأول لغوي بمعنى المشاورة وتبادل الرأي بين الجماعة ولكنها في الاصطلاح تعني الفلسفة في العمل والحكم وصيغة في التعامل بين الجماعة وفي كلتا الآيتين التي أشار فيهما القران الى الشورى وردت بهذا المعنى وأخذت بعدها التطبيقي في ممارسات عديدة سواء في عهد الرسول الكريم أو خلفائه من بعده. وليس بعيداً عن الحقيقة ان بداية التكون العربي في الإسلام

تبلورت يوم التقى الرسول الكريم بوفد الاوس والخزرج في بيعة العقبة. غير ان ذلك الوفد لم يكن قبلياً إنما هو وفد عقائدي تجاوز قبليته الى الالتقاء على أساس عقائدي ن وتم تأكيد هذا في أول نص دنيوي يوم هاجر مسلمو مكة الى المدينة (هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم انهم أمة واحدة من دون الناس) فالشورى هنا لم ترد نصاً لغوياً أو بمعنى الجهد المطلوب لاتخاذ قرار، لكنها كانت الفلسفة العلمية التي صيغت الوثيقة من ضوئها، فهي فلسفة حياة كاملة، والممارسات التي وردت عن الشورى في عهد الرسول كانت محدودة بحكم كون الرسول يمثل السلطة الدينية والدنيوية معاً حيث يتحد الدين بالسياسة (الوحي بالواقع) ومع ذلك، فتلك الممارسات تعكس أسس الفهم العام للشورى، من حيث هي فلسفة في الحياة، وتشاور في كل أمورها مما لم يعط فيه الوحي موقفا نهائيا. ويعبر عن ذلك قول الأنصار للرسول في استشارته لهم يوم الخندق (يا رسول الله أمر تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، ولا بد لنا العمل به، أم شيئا تصنعه لنا). انطلقت ممارسة الشورى من فهم مدلولها في القران الكريم فهي تمارس قصد الوصول الى الأحسن، بما يتيحه تبادل الآراء من وضوح لكنها مشاورة لا تسلب القائد مزية القيادة وهي (الحسم) فهي ليست بحثاً عن تعزيز رأي انا بل بحثاً عن الرأي الآخر لتعزيز مصداقية القرار. فهي إذن لا تقود الى تردد إنما تعزز الحسم (شاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله) وان استعراض مواقف الشورى في زمن الرسول (ص) أو الخلفاء يدلل بوضوح على هذا الاتجاه. ففي معركة بدر كانت الاستشارة تهدف الى الأحسن وانتهت بقرار الرسول (ص) في ضوء رأي الصحابة (الحباب بن المنذر). اما في غزوة احد فان الرسول ε اتخذ قراره في ضوء مشورة المسلمين من الأنصار واعرض عن مشورة عبد الله بن أُبي لانه من خارج مجتمع الصحابة ومن المنافقين الذين لا تعقد لهم الشورى. وبعد وفاة الرسول (ص) واقتصار الخلافة على الصفة الدنيوية فقط وتوقف الوحي، فان دنيوية الخلافة اتاحت مجالاً اوسع للشورى لان تعبر عن نفسها، فلسفة في شكل ممارسات تطبيقية وليس فقط ممارسات تؤشر لشكل الحياة الجديدة على ما برزت عليه في عهد الرسول (ص). وحتى مع هذا التطور فان ممارسات الشورى عند الرسول (ص) او عند خلفائه هي تطبيق جزئي لهذه الفلسفة ومؤشر لمجالات شهدت تطبيقها، فهي ليست مقياساً للتدليل على المعنى العام للشورى، انما تقود الى المجالات التي تشهد تطبيق الشورى. فالتطور الذي حصل في عهد الراشدين هو ان الهيئة التي كانت تمارس الشورى زمن الرسول (ص) وبإشرافه، أصبحت هي المسؤولة عن ذلك بعد وفاته، فالخليفة ليس رسولاً انما هو أحد أعضاء الهيئة التي كان يستشيرها الرسول (ص). وهذا التطور أعطى الشورى تحديداً اكثر في الهدف، فهي إضافة الى أهدافها المرجوة منها كانت تهدف الى إرساء حكم الجماعة وضمان بقاء الدولة في سياستها للرعية معبرة عن المبادئ التي يرى فيها المواطن مبادئه وليس العكس وقد وعى المؤرخون العرب هذه الحقيقة كما وعاها المجتمع الذي مارسها، ففي بيعة آبي بكر بالخلافة أجمعت مصادر الروايات وهي صحابية على ان المسلمين (كرهوا ان يبقوا بعض يوم وليسوا جماعة).   وفي بيعة السقيفة ظهر ما يهدد
وحدة الإسلام ويحول دون بناء مؤسساته الوحدوية عندما قال الأنصار (منا أمير ومنكم أمير) لذلك سارع المهاجرون الى طرح شعار وحدة الموقف عندما قالوا (منا الأمراء ومنكم الوزراء)، فكان طبيعياً ان يبايع أبو بكر لانه كان في الموقف الموحد لا في الموقف التجزيئي وعندما وضع عمر بن الخطاب سياسته المالية أقامها على أساس الأسبقية في الإسلام (لا اجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه) وكانت تهدف الى استمرار احتواء المبادئ لنظام الحكم ومؤسسات الدولة والحيلولة دون احتواء الدولة او نظام الحكم للمبادئ من خلال تسرب النظرة الواقعية المجردة، ففي استشارة الخليفة آبي بكر للصحابة حول الردة وبعث أسامة بن زيد، رفض الاستسلام للضغوط التي فرضتها الردة

ومخالفة سياسة الرسول في بعث أسامة، وأصرّ على إنفاذه لانه عد الرضوخ لواقع الردّة انما هو سابقة في الخروج على سياسة الرسول (ص) إضافة الى انه تغليب للدنيا على الدين. إن هذا الحرص على ان تكون الشورى نظاماً للحياة وليس نظاماً للحكم وحسب، نابع من قدرتها على تحويل الحياة الى مدرسة ثورية يتلقى فيها الإنسان النشأة السليمة في ظل العقيدة، مدرسة تنمي فيه عوامل القوة وتستأصل عوامل الضعف عن طريق تعزيز ثقته بنفسه وإكمال تحرره من عوامل الضعف. فالشورى هنا أداة لدفع الأمور العامة الى أمام وصنع المستقبل عن طريق الشعور بالمسؤولية الاجتماعية .

السؤال المهم في هذا السياق هو هل أوجدت فلسفة الشورى نظاماً تمارس فيه عملية الاستشارة او مؤسسة او هيئة ؟ هل أخذت شكلاً تنظيمياً ؟ الواقع أنها أخذت شكلاً عرفيا ففي كل الأحداث بدءاً من الدعوة في مكة الى نهاية عهد الراشدين كانت التفاصيل الخاصة بالشورى، والذين يمارسونها والأحداث التي حدثت فيها الشورى مرتبطة بعشرة من الصحابة هم (أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير ابن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبو عبيدة عامر بن الجراح). فهؤلاء سماهم الرسول (ص) العشرة المبشرين بالجنة، وهم الذين رافقوا انتقال السلطة بعد وفاة الرسول الى مقتل الإمام علي وكانت السلطة فيهم، وهم الذين استشارهم عمر بن الخطاب وهم الذين طلبوا من الثوار في الأمصار القدوم الى المدينة لبحث امر الخليفة عثمان بن عفان، كما ورد في الرواية (من المهاجرين وبقية الشورى). وقد اشار الخليفة ابو بكر الصديق الى هؤلاء العشرة في أول اجتماع لهم بعد وفاة الرسول (ص) ومبايعته بالخلافة (إنكم قد علمتم انه كان من عهد رسول الله إليكم المشورة فيما لم يمض فيه امر من نبيكم ولا نزل به لكتاب عليكم. ولكن مع الزمن اتسع نطاق الشورى، فقد استشار ابو بكر اسيد بن خضير من الأنصار في استخلاف عمر بن الخطاب وهو ليس من العشرة وفي عهد عمر اتسع عددهم غير انه ترك الرأي لبقية العشرة ويظهر ذلك في وصيته لهم عندما أوكل إليهم مهمة اختيار خليفة (واحضروا معكم من شيوخ الأنصار وليس لهم من أمركم شيء واحضروا معكم الحسن بن علي وعبدالله بن عباس فان لهما قرابة وأرجو لكم البركة في حضورهما وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر عبد الله بن عمر مستشاراً وليس له من الأمر شيء .

لقد كان هؤلاء العشرة يمارسون الشورى زمن الرسول ع طبقاً لأسس مستنبطة من القرآن، او أسس كان يراها هو وعليها بنى حقهم في ممارستها بعد وفاته. وقد حاول العديد من المؤرخين، قدماء ومعاصرين تحديد هذه الأسس فتطرقوا الى قرابتهم للرسول فجميعهم من قريش ومن أهم بطونها وانهم أول المهاجرين وانهم بدريون وادركوا بيعة الرضوان وصلوا الى القبلتين وانهم مبشرون بالجنة. والواقع ان هذه الأسس ليست من القوة او التفرد بحيث تقرر ذلك، فكثير من المسلمين أيضاً من قريش ومن أقرباء الرسول (ص) وشهدوا بدرا وصلوا القبلتين وماتوا شهداء ويدخلون الجنة لكنهم ليسوا من الشورى. وهذه الأسس أسهمت على نحو مؤكد في تعزيز مكانتهم ولكن ثمة معياراً يجب ان يبحث عنه يخص دورهم النضالي في الدعوة وأسبقيتهم فيها، فهو الذي أهلهم للقيادة ومن ثم (كانوا أمام رسول الله في القتال ووراءه في الصلاة). لذلك حرص الرسول (ص) في تخطيطه المدينة ومؤسساتها العامة ودور ساكنيها ان تكون دور هؤلاء العشرة متحلقة حول المسجد لها أبواب تفضي الى ساحته، ومنهم كان ينطلق مقياس الشورى ويتسع، فإذا غاب أحدهم او قلوا او توفوا، تصبح الشورى في اقرب الناس الذين يماثلون خصائص وصفات هؤلاء. ويعبر عن ذلك قول عمر (ان هذا الأمر في أهل بدر ما بقى منهم واحد، ثم في أهل احد ما بقى منهم واحد وفي كذا وكذا، وليس لطليق ولا لولد ولا لمسلمة الفتح شيء). وهذا يعني ان عمر حدّد للشورى سمتين رئيسيتين هما الالتزام بسنة

النبي (ص) والأسبقية في الإسلام. وقد بقيت هذه وراء مواقف الالتزام بالشورى بعد عمر بن الخطاب، مما يدلل على فاعليتها وواقعيتها وانسجامها مع المبادئ، فقد التزم علي بشرط الشورى عندما عرض قتله عثمان عليه الخلافة حيث قال: (ليس إليكم انما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو خليفة).

واستند على ابن أبي طالب في دفاعه عن الخلافة ضد معاوية بن أبي سفيان الى قول عمر (انك من الطلقاء الذي لا تحل لهم الخلافة ولا تعقد معهم الإمامة ولا تعرض فيهم الشورى) لذلك كانت نهاية قيادة هؤلاء للدولة والمجتمع نهاية للشورى بالشكل الذي مارسوه دون ان تنتهي الشورى تقليداً يحرض عليه في العصور التي تلت عصر الراشدين. وعندما أصبحت البيعة ضرورية للقبول بالخليفة روعي فيها ان تكون بيعة خاصة وبيعة عامة إشارة الى ان ثمة هيئة تمارس الاستشارة وتتخذ القرار بالرغم مما أصاب الممارسات من خلل في التطبيق وإدخال ما لم يكن متفقاً عليه من الصيغ والأساليب في الأصل .

وعندما نشطت حروب التحرير زمن أبي بكر ثم عمر بن الخطاب وظهرت الأمصار الأولى (البصرة، الكوفة، الفسطاط) إضافة الى سكنى العرب المسلمين مدن الشام، استقر العديد من الصحابة في هذه الأمصار. فقد كانت الأمصار من قبل معسكرات للجيوش التي خرجت للتحرير، وكان في كل جيش من هذه الجيوش عدد من المسلمين الأول (الصحابة) استقروا فيها فلما تحولت الى مراكز مدنية وظهر فيها التخصص الاجتماعي لا سيما الوظائف (العامل والقاضي وصاحب الخراج)، شكل هؤلاء الصحابة هيئة أشبه بالهيئة التي يستشيرها العامل بفعل مكانتهم وقيمتهم لدى المسلمين المتأخرين، ممن لم يشهدوا الرسول (ص) او يصاحبوه. وأصبحت هذه الحلقة من أهل الرأي حول العامل في المصر أشبه بهيئة الرقابة العقائدية على سلوكه وكيفية قيادته للرعية، وكانت لها صلاحية عرفية في حسم الكثير من الأمور دون إيصالها الى مركز الخلافة، حيث هيئة الشورى الرئيسية، وعندما كانت آراؤهم تختلف ورأى العامل فان الخليفة كان يقف معهم لا سيما عندما يكونون ممن لهم قدم وبلاء في الإسلام. فقد وقف عمر بن الخطاب مع الصحابي عبادة بن الصامت الأنصاري احد نقباء الدعوة ممن استقر في الشام في خلافة معاوية بن أبي سفيان في إحدى غزواته، حينما رأى الناس يتبايعون كسر الذهب بالدنانير فعد ذلك ربا ونهرهم استناداً الى حديث الرسول (ص) وكان رأي معاوية انه لا يجد في ذلك ربا فقال له عبادة (أحدثك عن رسول الله وتحدثني عن رأيك) ففارقه وعاد الى المدينة فسأله عمر وشرح له الأمر فأعاده قائلاً ارجع يا أبا الوليد إلى أرضك فقبح الله أرضاً لست فيها وأمثالك.

وكتب معاوية (لا إمرة لك عليه واحمل الناس على ما قاله فانه هو الأمر). غيرهذا النظام ما عاد له وجود أيام عثمان فالملاحظ ان العلاقة بين بقية العشرة لم تكن قوية وان اتجاهات اجتماعية جديدة وقيادات أيضاً بدأت تظهر بمعزل عنهم ولعل الموقف من خلافة عثمان بعد السنة الخامسة منها ثم مسألة عزله وقتله فيما بعد، تظهر اضمحلال دور الشورى خاصة بعد فشل أهل الشورى في قيادة الأحداث وإنقاذ الأمة من الانقسام ومع شكنا في الروايات عبر هذه الفترة إلا ان المعقول هو ان بقية الشورى لم تعد لها تلك المكانة التي كانت تتمتع بها، ولا بد ان يكون حدث متغير ما، وعندما اختلف من تبقى من أهل الشورى (علي والزبير وطلحة) بعد ذلك بدا واضحاً ان الشورى لم تعد فلسفة الحكم ولم تعد مؤثرة كما كانت وان دور الصحابة في قيادة المجتمع والدولة قد انتهى .

نقل السلطة في الإسلام

لم يكن الرسول ينظر الى مهمته على أنها تكوين محض لدولة ولكنها تهدف الى بناء أمة وقد ترك لصحابته قيادة الأمة وتقرير شكل الدولة. والقرآن واضح في تحديد مكانة الصحابة ووجوب

الطاعة لهم (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ونطرته اليهم كانت عامة من حيث كونهم صحابة آمنوا بالرسول وهاجروا معه أو أووه وصحبوه في بدر وواكبوا نزول الوحي ودارت أمام أنظارهم تفاصيل انتصار الدعوة وعانوا في سبيل المبادئ ما عانوه فاستحقوا قوله (أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم). وهؤلاء الصحابة يدركون طبقاً لانتمائهم الى الدعوة الدور المتميز للصحابي ضمن (طبقته) وللطبقة ضمن السياق العام للجهاد وبالشكل الذي تفرضه المبادئ وضروراتها. وقد تميز من مجموع الصحابة عشرة كان لهم في تاريخ الإسلام موقعاً متقدماً وقد توفي النبي وهو عنهم راض عرفوا عند كتاب السيرة بالعشرة المبشرين بالجنة لأن الرسول بشرهم بها، وهم ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح.

والراجح ان الصحابة يدركون هذه الحقيقة فليس من المعقول ان جهاد ربع قرن مع الرسول (ص) لم يحدث أثره التربوي والأخلاقي في نفوس صحابة آمنوا وهم فتية ولم ينم لديهم وعياً جديداً وطريقة في التفكير تجعلهم يدركون مواقعهم في الدعوة وتاريخها. والواقع ان إنجازهم عملية نقل السلطة بهذه السرعة وبالصيغة التي تمت عن وعي عميق وحيوية سياسية وإدارية فريدة من نوعها في إدراك الشورى التاريخية لمثل تلك العمليات وأثرها الآني والمستقبلي على أمن الإسلام ومستقبلهز ويشير الصحابي سعيد بن زيد الى هذا الوعي بقوله يصف وضع الصحابة يوم توفي الرسول ε (كرهوا ان يبقوا بعض اليوم وليسوا في جماعة) وعندما قرروا حسم هذه المسألة اختاروا أبا بكر خليفة. يقول علي بن ابي طالب (لما قبض رسول الله نظرنا في امرنا فوجدنا النبي قدم أبا بكر في الصلاة فرضينا لدنيانا من رضى رسول الله لديننا فقدمنا أبا بكر)، وتؤكد رواية علي مقياساً مبدئياً في اختيار أبا بكر مستمداً من الإسلام (الصلاة) وهو المقياس الذي كون القناعة بخلافته. فالدنيا تدار بأحكام الدين وضروراته، غير ان هذا الوعي لا يتحتم ان يكون عاماً وشاملاً فالأنصار بحكم دورهم التاريخي في الإسلام اعتقدوا ان هذا الدور يمنحهم امتيازاً يفوق مقياس الأسبقية في الإيمان فقالوا قولتهم المشهورة (منا أمير ومنكم أمير). ويؤخذ عليهم تسرعهم للتفرد في الأمر دون إجماع الصحابة أنصاراً ومهاجرين كلاً متكاملاً. ويؤخذ عليهم اختيارهم المكان (ظلة بني ساعدة) فهو اختيار يعكس رغبة في الأثرة والتفرد من دون الجماعة وهذه أثره قبلية غير مستمدة من ضرورات العقيدة الجديدة فهناك فرق بين المسجد مكاناً لحسم الأمور الجوهرية وبين ظلة لقبيلة. غير انهم عندما أدركوا ان مرحلة الهجرة الى يثرب لا تلغي تاريخاً للدعوة شهدته دروب مكة وشعابها ، أدركوا ان مقياس (الأسبقية) يفوق مقياس (المناصرة) فتراجعوا عن قولتهم تلك. ويكشف الحوار بين عمر بن الخطاب والأنصار عن صيغة تكون القناعات.

قال عمر: يا معشر الأنصار ألستم تعلمون ان رسول الله امر أبا بكر ان يصلي بالناس .

قالوا : بلى .

قل : فأيكم تطيب نفسه ان يتقدم أبا بكر .

قالوا : أعوذ بالله ان نتقدم أبا بكر .

وانتهى الحوار ببيعتهم لأبي بكر حتى انهم كادوا يطأون سعد بن عبادة الذي كانوا قدموه قبل دقائق من البيعة ليبايعوا له. وتعكس رواية الطبري عن مجيء بني اسلم للبيعة مدى الوعي بضرورة حسم مسألة نقل السلطة فقد (أقبلوا بجماعتهم حتى تضايقت بهم السكك فبايعوا).

إن هذه الصورة من الوعي والتصريف المبدئي لم يأتيا بمستوى واحد فمن غير الممكن ولا المعقول الافتراض بان أمة لها حيوية الأمة الجديدة تفتقد التنوع في الموقف لا سيما ذاك الذي يصنع

الوحدة. وطبقاً لهذا التنوع يفترض ان يكون واضحاً بالنسبة إلينا عندما نراه بين المؤمنين الأول وبين الذين آمنوا متأخرين. يروي عوانة ان أبا سفيان لما بلغته بيعة ابي بكر قال: (ما لنا ولأبي فيصل انما هي بنو عبد مناف) وانه سأل عن علي والعباس بقوله (أين المستضعفان أين الأذلان) ويبدو ان مثل هذا الموقف كان متوقعاً لا سيما في بيئة مكة التي أسلمت متأخرة، فيروي ان ابا قحافة لما سمع ببيعة ابي بكر قال (ارفضي بذلك بنو عبد مناف. ويذكر الطبري ان ابا سفيان قال لعلي بن ابي طالب (ما بال هذا الأمر في اقل حي من قريش والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً). فقال علي: (يا ابا سفيان طالما عاديت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئاً إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً).

ان هذه الروايات تعكس فهم ابي سفيان وموقفه من المسألة وربما هي في نطاق اوسع تعبر عن فهم قريش التي آمنت بعد فتح مكة . وهذا الفهم مرفوض فهو لا يختلف كثيراً عما يدور في ذهن سيد بني عامر بن صعصعة يوم عرض الرسول (ص) عليه نفسه بعد خروجه من الطائف ليأويه وينصره. فهو فهم مرفوض من المؤمنين مثلما رفض الرسول منطق العامري طالما أنه لم يستوعب الإسلام ومقاييسه للأمور. ولا شك في ان علي بن ابي طالب لم يكن أبداً في هذا الموقف الذي يرى فيه القبيلة ولا يرى الأمة. يرى دنياه ولا يرى دنيا العقيدة، ولمثل هذه الاعتبارات انكفا أيضاً موقف أنصار سقيفة بني ساعدة، فلو أنهم أصروا على موقفهم لكانوا مثل سيد بني صعصعة غير المسلم الذي فاوض على اقتسام مستقبل الأمة، إذ لا فرق بينه وبينهم سوى أنهم آمنوا وأرادوا أن يحجموا الدين لمصلحة قبلية.

اما ابو بكر فعندما أراد حسم مسألة نقل السلطة فانه لجأ إلى الشورى، ولكن ليس بصيغة الهيئة، فقد استشار عبد الرحمن بن عوف وعثمان وسعيد بن زيد واستشار أسيد بن خضير وهو ليس من العشرة المبشرين واستشار بعض الأنصار والمهاجرين. والراجح انه لاحظ اضطراب ميول الصحابة فاكتفى بهذه الصيغة من المشورة، بدليل قوله لعبد الرحمن بن عوف (إني وليت أمركم خيركم في نفسي فكلكم ورم انفه من ذلك يريد ان يكون الأمر له دونه) . ويبدو ان الصحابة برروا اضطراب موقفهم بقسوة عمر وغلظته. اما عمر فقد أعطى الشورى وضوحاً اكثر ففي أقواله عن هؤلاء العشرة تحديد واضح لأفضليتهم وفي سياسته مكان بارز لدورهم فهم قمة هرم الشورى والحلقة الموكل إليها اتخاذ القرار السياسي. لذلك عندما طعن ترك الأمر شورى بينهم وحصنهم بالأنصار ومع انه لم يعطهم دوراً في اختيار الخليفة، غير انه أوكل لهم الإشراف على عملية الاختيار والضغط على المجتمعين لتلافي الاختلاف، وأحضر للشورى الحسن بن علي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر دون إعطائهم دوراً في اختيار الخليفة تقديراً لعلمهم ومكانتهم. لقد كانت رغبة عمر في حصر الأمر بأهل الشورى نابعة مما رآه من بداية التحزب فخاف ان يجرف هذا التحزب أهل الشورى، إذا ترك الأمر للحسم العام. وقد حذرهم منه وكان تقديره في ذلك انه معذور فأمامه سنة ان ترك الأمر دون استخلاف فقد تركهم الرسول (ص) دون استخلاف وان استخلف فقد سبقه ابو بكر وكان حريصاً على ان يعطي (أهل الجنة) دورهم غير انه اخرج منهم سعيد بن زيد لقرابته منه .

يبدو من رواية أوردها الطبري ان التحزب الذي اشار إليه عمر كان موجوداً فالعباس بن عبد المطلب نهى علياً ان يدخل الشورى غير ان علياً رفض؛ لانه يكره الخلاف، إلا ان هذا لا يعني انه كان مطمئناً الى موقف أهل الشورى. فبالرغم من ان عبد الرحمن بن عوف اخرج نفسه من مسألة الخلافة الا ان علياً ابن ابي طالب، طالبه بما يوثق إثرته للحق، فرد عبد الرحمن بن عوف بقوله: (أعطوني مواثيقكم على ان تكونوا معي على من بدل وغير وان ترضوا من اخترت لكم على ميثاق الله الا أخص ذا رحم ولا الو المسلمين)، فوافقوا وابتدأ يسألهم منفردين فرشح علي عثمان ورشح عثمان علياً وأعطى الزبير وسعد صوتيهما لعثمان، وأرسل عبد الرحمن بن عوف المسور بن مخرمة الى علي

وعثمـان كـلا على انفـراد يحاورهمـا في الأمـر وكان الـرأي مـع عثمـان ولكـن عنـدما اجتمـع المهـاجرون والأنصار وأهل السابقة والفضل انقسم الناس فنادى عمار بن ياسر بعلي ونادى عبد الله بن ابي سرح بعثمان فلما رأى عبد الرحمن الانقسام نادى علياً فقال له (عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده). قال علي: (أرجو ان افعل واعمل بمبلغ علمي وطاقتي)، وفي رواية أخرى انه قال (لا ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي)، فدعا عثمان وسأله ما سال به علياً فأجابه نعم فبايعه.

ان سياق الأحداث كما يظهر من تفاصيل الروايات يدلل على سلامة إجراءات الصحابي عبد الرحمن بن عوف ويدلل أيضاً على النتيجة الطبيعية لتلك الإجراءات. وتأتي التفاصيل الخاصة بالانقسام في الرأس مقحمة وارجح عدم صحة الرواية لضعف سندهاً، وثانياً لانه من غير المعقول ان علي بن ابي طالب الذي تربى في بيت الرسول (ص) منذ طفولته ونشأ على الإيمان بالله والتوحيد ومبادئه واحكم في كل مواقفه توازناً فريداً بين مبادئ الإيمان الخمسة يعلن عدم التزامه بكتاب الله وسنة نبيه، وهو يدرك جيداً انه ما كان ليكون في ذلك الموقف لولا إيمانه بالله ورسوله وبالتالي فان أية قيمة له ولآرائه انما تستمد مشروعيتها من انطلاقه من إيمانه ذلك. والمرجح ان الرواية وضعت لتبرير حالة ملفقة أريد إضفاء الشرعية عليها واعتمادها في بناء موقف سياسي لا حق.

تعطي الروايات الخاصة بنقل السلطة انطباعاً عن قوة التقليد الذي أسسه ابو بكر في خطبته عندما قال في خطاب البيعة: (انما انا متبع ولست بمبتدع) فالصحابة والعشرة المبشرة خاصة يتمتعون بمكانة متساوية في تاريخ الدعوة. وهكذا كانت آراء الناس فيهم.

الحركة الفلسفية الإسلامية[1]

علم الكلام

الكلام في اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه، وواحد الكلام كلمة وهي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى.

وقد وردت كلمة " الكلام " في القرآن الكريم وفسّرت بمعاني مختلفة، ففي سورة الأعراف يقول الله عز وجل: (قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي) والكلام هنا يقصد به المشافهة.

وفي سورة الفتح يقول: (يريدون أن يبدّلوا كلام الله ثم يحرّفونه) والمراد هنا التوراة، وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل في سورة التوبة: (وإن أحداً من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله).

ولفظ الكلام الوارد في هذه الآيات لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفظ بها، فلم يكن يتضمن إذن أي إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد.

وقد اتخذ الكلام معنى اصطلاحياً فيما بعد، وتفرد بمنهج عقلي خاص استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وسمّيت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي كلاماً ولا سيّما تلك التي تعالج المسائل الاعتقادية ، وقيل أنه العلم الذي يبحث في الاعتقاديّات كالتوحيد والصفات، ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم "الكلام" على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة "الكلام الإلهي" وهي مسائل الأصول.

وربما سمى "كلاما" لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر في غيره أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه، كما يقال في الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام[2]، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان ويشير الشهر ستاني[3] إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنيّاً في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفاً للفظ الجدل[4].

وقد بالغ المتكلمون في الاعتداد بأنفسهم وأنهم وحدهم أصحاب الكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين في عصرهم، فيقول يحيى بن عدي مشيراً إلى طائفة المتكلمين: " إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمّنا وإياهم مجلس، قولهم نحن المتكلمين نحن أرباب الكلام ، والكلام بنا صحّ وانتشر، كأن سائر الناس لا يتكلمون ، أو ليسوا أهل كلام ، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوي والطبيب، والمحدث والصوفي...الخ(5).

---

(1) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدّمات – علم الكلام – الفلسفة الإسلامية، 1976م، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

(2) الأهيجي: شوارق الإلهام، ص4.

(3) الملل والنحل ج1 ص36.

(4) راجع أيضاً المواقف لعضد الدين الأمجي، ص16، والانتصار للخياط ص72 حيث يقول: "التعلم أن الكلام لهم (أي للمعتزلة) دون سواهم.

(5) المقابسات ، التوحيدي.

تعريف ابن خلدون:

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة.

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد، وذلك باستخدام الأدلة العقلية، ويفترض المتكلم أصلاً سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعني أن ابن خلدون – وقد كان أشعرياً – يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم.

تعريف الفارابي:

ويعرف الفارابي علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[1].

أما الإيجي: فإنه يعرف الكلام بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"[2].

ويذهب التفتازاني إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أي الكلام.

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة وضعها الشارع وهو (أي المتكلم) لا يقدح في صدقها بل يؤمن بها إيماناً كاملاً، وينحصر دوره في الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفيها ودحض شبهاتهم حولها، والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادئ الدينية ويدرس ما يترتب عليها من نتائج، أما المتكلم فإنه يناقش المبادئ نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها في مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات، فمثلاً يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود لايجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور ، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وإمكانها أو عدم إمكانها .

علم الكلام والفلسفة:

يختلف علم الكلام عن الفلسفة في أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها ، أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة . أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً.

فمثلاً يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة

---

(1) الفارابي: إحصاء العلوم.

(2) الإيجي: المواقف.

الخصوم والدفاع عن العقيدة، أما الفيلسوف فإنه لا يسلم بأي شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلاً.

مناهج المتكلمين وأساليبهم

يتبع المتكلم في تأييد مواقفه عدة أساليب منها:

1- طريقة البرهان الكلامي

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو إبطال التلازم بإبطال الملزوم يقول الغزالي(3): "المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً".

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها، أي يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم، ولكن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية.

2- طريقة التأويل:

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق.

3- طريقة التفويض

وهو ترك الأمر لله، واعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق طور العقل، يقول ابن خلدون: "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفضيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها.

والحجة في التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحي، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها، ولكن الإيمان واجب وهذا مضمون التفويض[2].

---

(3) المنقذ من الضلال.

(1)المقدمة لابن خلدون "فصل علم الكلام" ويبدو أن طريقة التفويض قد اختص بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة.

نشأة علم الكلام

بدأ الإسلام ببناء العقيدة – مثله في ذلك مثل أي دين آخر – لأن العقيدة أساس العمل والسلوك، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحي، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه، والآخرة والبعث ... الخ، وقد غلب على النص القرآني أسلوب التنزيه للألوهية وإسباغ الكمالات على الذات الإلهية ووصفها بالقدرة والجبروت.

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الإسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين، مستخدماً أسلوب الحجاج الفعلي[1] لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكري البعث من الدهرية بقوله: (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) وهذا نوع من التدليل بالتمثيل، وقال أيضاً في هذا المعنى (كما بدأنا خلق نعيده) وهذا أسلوب تدليل عقلي.

ومن المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها . وكان المؤمنون على عهد النبوة إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب وسنة الرسول ، وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الإسلام منها براء، ولكن الإيجي يرد على أصحاب هذا الرأي مؤكداً أن الصحابة في عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدّون بها المنكرين للعقيدة، والنص القرآني نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلي حول العقائد، ويستطرد الإيجي فيشير إلى أن ما ذكر في كتب علم الكلام إنما يعد قطرة في بحر ما نطق به الكتاب بهذا الصدد، إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد، ولكن دعوى الإيجي فيها مبالغة كبيرة، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الأسانيد المحققة التي استقى منها روايته، وهو لم يكن من المتقدمين بل كان من متأخري كتاب الفرق الإسلامية وعلم الكلام، والحقيقة التي لا شك فيها أنه قد روى عن السلف في روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون في جدل أو نقاش حولها، لاعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدي إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم، وكذلك فهذه المسائل فوق طور العقل، وقد سئل مالك بن أنس عن الأخبار التي جاءت في الصفات فقال: "أمروها كما جاءت بلا كيف" وسئل ربيعة الرأي في قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى) فقال: "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقولة، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق"، وفي رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهذا الصدد: "الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، وكل بدعة ضلال وكل ضلال في النار".

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة، فثار حولها نزاع سياسي، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب وفرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة .كما بينا .وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع عليا أو معاوية، أهو مؤمن أم غير مؤمن، وأدى هذا البحث إلى النظر في مسألة الإيمان وحقيقته، وفي مرتكب الكبيرة وحكمه، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة، وهي ذات طابع سياسي، قد أفضت إلى خلافات دينية.

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات في دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الإسلامية

---

(2) وهذا الرأي يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل الكلامي توجد في القرآن وأن السلف ساروا في نفس الطريق.

وتفرقها شيعا، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية في حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده، الأمر الذي كان له أثره في تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين، فضلا عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد في صورة "الكلام الإسلامي".

فما هي حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل، التي كان لها دورها في نشأة علم الكلام؟

أهم هذه العوامل:

1- الغزو الثقافي الأجنبي أو الثورة الثقافية المضادة:

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمانوية والمزدكية، كما انتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام، لهذا فقد كان على الدين اليهودي أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندري.

ثم جاءت المسيحية، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوريجين) وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته والنبوة والوحي وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر التجسد وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة ونساطره وملكانيين.

وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقة والثنوية، اضطروا إلى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام. ويقال أن الفارابي هو الذي أدخل المنطق في علم الكلام كما يذكر ماكس مايرهوف.

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين في رجال تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب يزيد الأموي. وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة السؤال والجواب، وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحق الكندي الذي عاش في زمن المأمون، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندي هذا هو فيلسوف العرب المعروف، وقد ذهب البيهقي إلى هذا الرأي، وقد استدل (دي ساسي) على أن الكندي كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحد له اتصال واضح بالإسلام، واستدرك قائلا: ربما كان هذا الكندي المسيحي شخصا آخر غير الكندي فيلسوف العرب الأول.

والحقيقة أن الكندي الفليسوف كان مسلما فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة في زمن المهدي والرشيد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحدا من أهل الذمة على الأمصار.

وعلى أية حال فقد كان للجدل الديني حول العقائد المسيحية، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الأثر في ظهور علم الكلام الإسلامي وتطوره.

2- العامل الثاني:

أما العامل الثاني الذي أسهم في نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة

وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث في موضع سابق.

3- العامل الثالث:

الآيات المتشابهات وهي آيات قرآنية مشكلة، مبهمة المعنى يعارض بعضها البعض الآخر، الأمر الذي أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذي استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها.

ونجد في القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه وأخرى تشدنا إلى التنزيه ، فمن الآيات ما يشير إلى أن لله عرشا وأن له تعالى وجها... الخ ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى."ليس كمثله شيء وهو السميع البصير(1)، وقوله أيضاً:"سبحان ربك رب العزّة عما يصفون"(2).

وقد اختلف المسلمون في تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع منها ، ويقول القرآن الكريم (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) (3).

وأيضاً فقد أثيرت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) (4)، وهذه آية صريحة في الجبر ومثل: (ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) (5)، وكذلك قوله تعالى: (وهديناه النجدين) (6)، ليختار أي الطريقين وهذه الآية صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة.

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل في نشأة علم الكلام، ويرجع البحث في ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومسائل التوحيد بصفة عامة، يرجع هذا كله إلى ما دار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات.

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية

تأثر علم الكلام الإسلامي ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب الذري عند الطبيعيين ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة لحوادث (على رأي الاشاعرة) بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداماً مادياً للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها، وقد كان من الضروري في نظر الإسلاميين وهم بصدد إثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهي والفعل الإنساني وقد فرّعوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذري الجديد.

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجي والبعض الآخر داخلي،

---

(1) آية 11 ك – س الشورى 42.

(2) آية 18 ك – س الصافات 37.

(3) آية 7 م – س آل عمران 3.

(4) آية 17 م – س الأنفال 8.

(5) آية 79 م – س النساء 4.

(6) آية 10 ك – س البلد 90.

ولهذا فإنه من خطأ الرأي أن نرجع نشأة علم ا لكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة، وكذلك النصوص القرآنية المتشابهة وعلى هذا فقد جانب "دي بور" التوفيق حينما أرجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية، وكذلك وقع فون كريمر في نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هي الجبر والاختيار، وكانت الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الإسلام، وأن معبد الجهنى أخذ مقالته في الحديث عن نصراني أسلم ثم تنصّر، فضلاً عن آراء يوحنا الدمشقي بهذا الصدد، وكان من المستظلين بحضارة الإسلام في العصر الأموي، أما المستشرق هورتن فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندي، وأن علماء الكلام التقوا في البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد البيروني هذا الرأي ويقول "الإيجي" أن أدلة السمنية دائرة في علم الكلام .

أما ابن خلدون(1) فإنه يقطع في هذه المسألة إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أي أنها ذات نشأة إسلامية خاصة، فيكون علم الكلام إسلامي النشأة.

ولكننا نرجح القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآني فيكون المصدر الإسلامي هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إنماء مباحثه حتى اكتملت مسائله بعد أن التحم بالفلسفة في طوره الأخير.

موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم، والصفات الإلهية والعقل الإلهي، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف والتولد والأحوال والكسب ... الخ.

يقول الجرجاني في شرحه على الإيجي معرفاً علم الكلام: إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام وإمّا قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات.

أدوار علم الكلام ومواقفه (الجبرية والقدرية والمشبهة)

لقد اتضح لنا مما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمة جدل حول العقائد في عهد الرسول وصحابته الأكرمين ، وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار في عصر بني أمية ثم اكتمل في العصر العباسي، ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز في تطوره ثلاث مراحل رئيسية:

الدور الأول: عصر بني أمية.

الدور الثاني: العصر العباسي.

الدور الثالث: العصر المتأخر.

أولاً: عصر بني أمية (بواكير المواقف الكلامية)

في هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الإسلامي وكانت مشكلة الجبر والاختيار من

---

(1) راجع مقدمة ابن خلدون س1050 وما بعدها، الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان).

أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها في عهد بني أمة، فانقسم المسلمون بصددها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلاً وأنها تصدر عن إرادة الله دون تدخل من العبد، ثم إلى قدرية يقولون بحرية الإرادة وأن الإنسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروي معنى وتعليل، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول، والقدرية مجوس هذه الأمة، وعلى أية حال فإن موقفهم الكلامي ليس سوى امتداد لموقف القدرية الأوائل كما سنرى.

وقد ظهر في خلال هذه الفترة أيضاً موقف يتسم بطابع النظر الضيق والسطحية العامية وهو مذهب المشبهة أو المجسمة، ولكنه لقي معارضة شديدة من سائر أصحاب الفرق ولا سيما الجبرية والقدرية، وكذلك فقد كان موقف ابن كلاب الكلامي إرهاصاً مبكراً لموقف الأشاعرة الوسط على ما سيأتي ذكره.

1- الجبرية

كان الجهم بن صفوان أو من قال بالجبر، أظهر مقالته بترمذ، وجادل فيها مقاتل بن سليمان (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه) وقد رد جهم على دعاوى السمنية الحسيين ، والإنسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار، وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت، وإن الله هو الذي قدّر عليه أفعاله.

ومن آرائه الكلامية نفي الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته، وإثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده، إذ لا يصح وصف المخلوقات بهما، ومن ثم فهي مجبورة على أفعالها وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلماً أو أن يكون مرئياً وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين.

يقول البغدادي " الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان، وتفنيان وزعم أيضاً أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط ، وأن الكفر هو الجهل به وقال : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به ، وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أوحي أو عالم مريد، وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية، وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته وأكفرته القدرية في قوله: 0بأن الله تعالى خالق أعمال العباد فاتفق أصناف الأمة على تكفيره). (1)

وقد أشار البغدادي إلى مقتل الجهم في مرو على يد سلم بن أحوز المازني في آخر زمان بن مروان عام 128 هـ وقيل عام 132 هـ

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسي، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الإتيان ببعض المعاصي التي كان الأمويون يقترفونها.

وثمة شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذي أذاع مذهبه في دمشق وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله، وقد تلاقى الاثنان في الكوفة، وقد اختلف المؤرخون في تعيين البادئ منهما بهذه الآراء ويؤكد ابن نباتة في "سرح العيون" أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن إبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودي الساحر الزنديق الذي عاش في عصر الرسول. ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبري.

وعلى أية حال فإن رد مذهب الجبرية إلى أصل غير إسلامي مسلك يحيط به الشك، ذلك أن إرجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة هو أقرب إلى منهج التفويض وإسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء والاستحقاق، وسيكون على الأشاعرة في وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الإنسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة. والأمر الثاني أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولهما: مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر، وثانيهما أفرط مقاتل بن سليمان في إثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيهاً بخلقه وبذلك اصبح مقاتل في عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء ، فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعطيل ، أيقلل أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال.

2- مذهب القدرية:

هم أصحاب القول بالاختيار أي القائلين بحرية الإرادة فالإنسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته.

يذهب المؤرخون إلى أن اسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهني ويذكر عنه الذهبي(1) أن معبد تابعي صدو: لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر وقد خرج مع الأشعث على بني أمية فقتله الحجاج عام 80 للهجرة.

أما ابن نباته فيقول: إن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقي وينص المقريزي(2) على اسم هذا الشخص فيقول أنه أبو يونس سنسويه الإسواري.

وعلى أية حال فإن جمهرة مؤرخي الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحي والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أي منهما برأي مطلق حاسم، يقول الله عز وجل (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) وهذا تأييد لمقالة الجبر، وفي آية أخرى (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) وهي تعني أن الإنسان مختار له حرية الفعل. وينشأ الخطأ في فهمنا لهذه الآيات المتشابه من النظر إليها في مستوى واحد، إذ يجب أن نضع آيات الجبر في المستوى الإلهي وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوي عليه من عجائب الصنع التي قد تكون بعضها فوق طور الإدراك الإنساني، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله، أمور نجهلها، فالفعل الإنساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الإنسانية في جملتها، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذي صدر عليه الفعل الإلهي البسيط، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الإنساني على المستوى الإنساني فنقنع بشهادة الوجدان الذي يقطع بحرية الإرادة وبذلك تسلم المسؤولية ولا يسقط الجزاء، ومن ثم يكون الاستعداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على

---

(1) ميزان الاعتدال.

(2) الخطط.

المستوى الإنساني، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون إلى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني، ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقش بين النصوص القرآنية، فآيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والإحاطة بكل شيء وأما آيات الاختيار فإنها توجه إلى الإنسان وأفعاله فتبرر المسؤولية والجزاء، فلا مناقضة بين الموقفين.

هذا وكانت لغيلان الدمشقي آراء كلامية وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال، ومن جملة أقواله أن الإمامة تصلح في غير قريش فكل من كان قائماً بالكتاب والسنة مستحق لها، وأنها تثبت بإجماع الأمة، وهو يعرف الإيمان أنه المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال وأنه المحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى وهو يسمى هذه بالمعرفة الثانية لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان.

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهجمه على بني أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولوا بالجبر.

2- المشبهة:

لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفتا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه ودحضتا مقالتهم فما حقيقة دعواهم؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق(1) "اعلموا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان، صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره.

والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان: فريق خارج عن دين الإسلام ومن انتسبوا إليه في الظاهر – على حد قول البغدادي – وفريق آخر عدهم المتكلمون من فرق الله لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن.

أما الفريق الأول: فمنهم السبأية الذين سموا عليا إلهاً وشبهوه بذات الإله، والبيانية أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه يفنى كله إلا وجهه، ومنهم كذلك المغيرية أتباع المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء على صورة حروف الهجاء ... الخ وحكم هؤلاء جميعاً في نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان.

أما الفريق الثاني: من المشبهة الداخلين في زمرة المسلمين فمنهم الهشامية المنتسبة إلى هشام بن الحكم الرافض الذي شبه معبوده بالإنسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية وأنه طويل عريض عميق وذو طعم ولون ورائحة وقد روى عنه قوله أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة وتبعه في هذا الرأي مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسي في "البدء والتاريخ" إذ زعم أنه جسم من الأجسام من لحم ودم وأنه سبعة أشبار.

وثمة هشامية أخرى من المشبهة منسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي الذي زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى بجوف ونصفه الأسفل مصمت، وأن له شعرة سوداء وقلباً تنبع منه الحكمة.

ومنهم اليونسية والجواربية المنسوبة إلى داود الجواربي الذي أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي، وقد وصف الجواربي معبوده بجميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية، ويدخل البغدادي الخابطية أتباع أحمد بن خابط في جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله

---

(1) البغدادي ص138، راجع مقالات الإسلاميين، ص257.

الثاني وهو شبيه بالله، وأنه هو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضاً.

وأخيراً نجد الكرامية التي نشأت في خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده وأنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه فهو مماس لعرشه وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من إطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفضلين إطلاق لفظ الجسم عليه.

وينتقل صاحب "الفرق بين الفرق" من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين، فيحصرهم في المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن إرادته تعالى من جنس إرادتنا.

والغريب في الأمر أن المشبهة والمجسمة استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف الظاهرية والحنابلة والمتمسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.

أدوار علم الكلام وموقفه

المعتزلة

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام قد بكرت في الظهور في محيط الفكر الإسلامي قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز، إلا أن الفضل يعزى إلى حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في إطار مذهبي واضح كما نجدها عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم، فعلى رأي الاسفرائيني(1) هم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول وأقاموا سياجاً قوياً من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها.

وكذلك يشير الملطي(2) إلى نفس هذا المعنى فيقول: "المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل – والمنصفون في مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه، وعليه يتولون، وبه يتعادون، وإنما اختلفوا في الفروع".

والأصول التي هم عليها خمسة وهي : "العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يجزون ويطالبون" أي أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم، إذ أن ظاهر أصولهم في هذه المسائل يتفق مع "أصول أهل الصلاة من أهل السنة الجماعة" كما يقول الملطي، وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضاً مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم في الأصول ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى، مع اختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم.

---

(1) التبصير في الدين، ص53.

(2) التنبيه، ص40 (ولو أن الملطي يخلط بين المعتزلة الزيدية وينسب الأصول الخمسة إلى علي بن أبي طالب).

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله، أما العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال فهي نفس العوامل التي كانت سبباً في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي المبكر بصفة عامة، والتي سبقت الإشارة إليها فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلي في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل.

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور في فلكهم من مؤرخي الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة في مجملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية ... الخ.

ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه الحركة وإن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية في طور النشأة نتيجة لعامل الانتشار الثقافي في منطقة ظهورها التي كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليوناني الذي انتشر في العالم الإسلامي في العصر العباسي وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التي تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التي تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة، وقد تمثلت هذه المشكلات في التكييف الشرعي لمرتكبي الكبيرة وفي حرية الإرادة، ونفي الصفات الإلهية، وكذلك نفي إمكان رؤية الله في الآخرة ... الخ.

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المولودين سنة 80 هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما سبق أن أشرنا ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (المتوفى عام 190هـ) المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة.

فعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع استهلال القرن الثاني الهجري أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقريزي.

أصل التسمية

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقون على إرجاع تسمية المعتزلة إلى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص السابق، غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هذه التسمية، فقد قال البعض: إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول في الصراع حول الإمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين، وقال البعض الآخر أن التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضرير الذي خالط حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظناً منه أنها حلقة الحسن البصري فلما أدرك جليّة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها(1)، ويذكر الملطي(2) وكذلك المسعودي(3) أنهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال في اصطلاحهم تعني القول بالمنزلة بين المنزلتين.

ويرى جولد زيهر(4) أنهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة

---

(1) الوفيات، ج1 ص609.

(2) التنبيه ص42.

(3) مروج الذهب ج6، ص22، ج7 ص234.

(4) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص98.

التقشف والزهد.

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى الزبيدي(5) أنهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والأقوال المحدثة استناداً إلى الآية (واهجرهم هجرا جميلا)(6)، وقول الرسول "من اعتزل الشر سقط في الخير".

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد أو العدلية والموحدة على رأي المقدسي والشهرستاني، أو أهل العدل والعدلية على رأي المسعودي وابن قيم الجوزية وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق وسماهم أهل السنة باسم القدرية وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان

وبمخانيث الخوارج(1) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكبي الكبيرة في النار ولكنهم يرفضون تكفيره وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد، وبالمعطلة لنفيهم للصفات الإلهية في مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الأشاعرة وبالثنوية والمجوسية(2)، لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبد وأن الله يخلق الخير والشيطان يخلق الشر.

ويورد المقريزي(3) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة فهم:

الحرقية: لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة.

المفنيّة: لقولهم بفناء الخلدين "الجنة والنار".

الواقفية: لقولهم بالوقف في خلق القرآن.

اللفظية: لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة.

الملتزمة: لقولهم بأن الله تعالى في كل مكان.

القبرية: لإنكارهم عذاب القبر.

ونختتم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح إرجاع اسم المعتزلة في الغالب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخي عن مدرسة الحسن البصري، هذا الانفصال الذي يحمل أيضاً معنى الحياد السياسي بين الفريقين المتنازعين أي أهل السنة والخوارج، وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثاني للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل ولبحثهم في مسألة القدر.

الأصول الخمسة

يبدو أن عقائد المعتزلة لن تتبلور في صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفي مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثاني، ولم تكن قد تشعبت مباحثها في هذه المرحلة بعد.

على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة التي تعتبر مبادئ عامة لحركة الاعتزال توجد أيضاً مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة.

(5) المنية والأمل ص2.

(6) آية 10 م- س المزمل 73.

(1) سروج الذهب ج2 ص22.

(2) الإبانة للأشعري، ص73.

(3) الخطط ج4 ص169.

التوحيد[1]

وهو أهم هذه الأصول الخمسة وإليه ترجع سائر الأصول وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردّواً على المجوسية القائلين بإلهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (الله).

كذلك فقد اثبتوا وحدة الذات الإلهية فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي إلى الشرك، ولهذا سموا بالمعطلة، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا بعلم زائد على الذات، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان، ولهذا أوّلوا جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن، وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنها تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً؟

يوجز الأشعري آراء المعتزلة في التوحيد فيقول: "إنهم قالوا: إنه واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأن متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالسماع شيء لا كالأشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غير، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام ..."(1).

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الإدراك أو التصور الإنساني الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل.

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستبطان مرامي الوحي، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة ولقد

---

[1] راجع: شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، التوحيد ص149-298.

[1] مقالات الإسلاميين ص155، طبعة ريتر، ص216 وما بعدها طبعة مصر 1950.

استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل فإذا كان القرآن يصف الله بأنه (ليس كمثله شيء) فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن ننفي عن ذاته: الجسميّة والجهة والمكانية والزمانية ... الخ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن أن (يد الله فوق أيديهم)(2) أو (وهو القاهر فوق عباده)(3) أو (الرحمن على العرش استوى)(4) إنما تفسر على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها، وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية.

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم: أن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث، إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئي لا بد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وان يكون له لون، والله لا يتعلق به شيء من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار وقد جاء في الذكر الحكيم (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)[5] وإنما تتم رؤيته تعالى بالقلب لا بالبصر[6].

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة: أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ولكن توجد من بينها ثلاث صفات إيجابية لفظاً ومعنى هي: الإرادة والقدرة والعلم، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية في التوحيد، وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية.

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم بذاته لا يعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام والله منزه عن الجسمية، ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء في الذات الإلهية أي لتعددت الآلهة وهذا شرك صريح، وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات منها البحث في قدرة الله عموماً وعلاقتها بالمقدور، ثم قدرة الله على الظلم، وعلى إفناء الخلدين وفعل الصلاح والأصلح لعباده.

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة، وكيف أنها توجدها من عدم، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات في زمان دون آخر، وعن كيفية علم الله ثابت بالمتغيرات وهو غير متغير، وانتهوا في هذه المسائل إلى إثبات أن علم الله ثابت مستمر لا يتغير وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان والمكان، بينما لا تفعل القدرة الإلهية في الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الإنسانية.

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التي أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو إفناء الخلدين، فقد قالوا: أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، والله منزه عن الجسمية، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على إفناء الجنة والنار، ما دام أخبر بذلك، وكانت أفعاله تجري وفق قوانين

---

(2) آية 10 م – س الفتح 48.

(3) آية 18 ك – س الأنعام 6.

(4) آية 5 ك – س طه 20.

(5) آية 103 ك – س الأنعام 6.

(6) نهاية الأقدام لشهر ستاني ص215.

معقولة لا يمكن له أن يغفلها.

وعن مشكلة الصفات أيضاً تتفرع مشكلة الكلام الإلهي، وسيكون لها دوى كبير في الدور الثاني من أدوار علم الكلام.

2- العدل(1):

المعتزلة أهل العدل والتوحيد وليس هناك مسلم أياً كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهي ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق، فهم في هذه المسألة مثلهم في مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه، ويغفلون أمراً هاماً طالما أوقعهم في تناقض صريح مع أنفسهم، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الإنساني من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلي الإنساني ويتصورون أن ثمة حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهي، فكيف يمكن للعقل الإنساني بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهي وأقضيته ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الإنسانية المحدودة.

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي، فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منتفيان عنه تعالى (وما ربك بظلام للعبيد)[2] (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)[3].

وقد رتبوا مباحثهم في العدل في جملة قضايا منها: أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً ومن ثم فإرادة الإنسان حرة وهو خالق أفعاله ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقاب).

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بيّن من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين، وتقدس الله عن أن ينتفع من خلقه، وإذن فتكون غاية فعله غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما مسير لنفع الإنسان وخدمته(1).

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول: بالصلاح والأصلح وبالحسن والقبح العقليين، فلما كان الله يقصد دائماً إلى نفع العباد، فلهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم بل يجب عليه في نظر جمهور المعتزلة فعل الأصلح لهم.

وقد رد المعتزلة على المعترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور – ردّوا عليهم بقولهم: إننا لا ندعي الإحاطة بأغراض الله(2)، ولكن الذي نؤكده أن مريد الخير خيّر، وان مريد الشر شرير، فيكون الفاعل موصوفاً بفعله وتنزه تعالى أن يكون مريداً للشرور والمعاصي، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون ، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها يقول تعالى

---

(1) راجع/ شرح الأصول الخمسة، ص299–608.

(2) آية 46 ك – س فصلت 41.

(3) آية 118 ك – س النحل 16.

(1) نهاية الأقدام، ص397.

(2) ابن حزم ج2، ص166 وما بعدها.

(وما الله يريد ظلماً للعباد)(3).

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهي أيضاً مشكلة إنسانية – أشرنا إليها فيما سبق – وهي تتعلق بخلق الأفعال أو مشكلة الجبر والاختيار فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفي حرية الإرادة إنما يجبّ المسؤولية ويرفع التكليف الشرعي عن الإنسان، وقد جاء في الذكر الحكيم (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت)[4] (كل نفس بما كسبت رهينة)[5] (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[6] (ومن يعمل سوءاً يجز به)[7].

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى أن الله عادل، ويقضي عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسؤول عنها، ولا يكون لله دخل في إتيانها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي[8].

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فإنها تضاف للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ[1].

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنساني يبرر التكليف الشرعي والوعد والوعيد وإرسال الرسل وينفي الظلم عن الله.

ولما كان ثمة آيات يشعر ظاهرها بالجبر، لهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار فتأولوا ما ورد في هذا الشأن من الختم والطبع مثل قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم)[2] (بل طبع الله عليها بكفرهم)[3].

وسيكون على ابن رشد أن يجد حلاً لهذه المشكلة قد يراه البعض غير موفق – فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها في نطاق فعلها المحدود قلنا أن الإنسان مختار.

ومما يتصل بمسألة العدل الإلهي موضوع يتعلق بدراسة القيم، وهو موضوع الحسن والقبح، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان فليس الكذب والشر والسرقة والقتل شروراً لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شرور في ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع، والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لا مثبت لها والعقل مدرك لها لا منشئ والقول بغير ذلك غير سليم، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، ولولا ذلك لما استقام للرسل أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم

---

(3) آية 31 ك – 4 غافر 40.

(4) آية 17 ك – س غافر 40.

(5) آية 38 ك – س المدثر 74.

(6) آية 11 م – س الرعد 13.

(7) آية 123 م – س النساء 4.

(8) الفرق بين الفرق ص94.

(1) مقالات الإسلاميين ج2 ص61.

(2) "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة " آية 7م – س البقرة 2.

(3) آية 155 م – س النساء 4..

يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والإلوهية، وأخيراً فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا إبطال القياس الفقهي واستحالة أعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص.

3- المنزلة بين المنزلتين

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا. وقد أشرنا في موضع سابق إلى أن مضمون هذا الأصل هو ان مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان.

وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وأن كل عمل فرضاً كان أو نقلاً إنما يدخل تحت الإيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيماناً وكلما عصى نقص إيمانه[4].

4- الوعد والوعيد

العدالة الإلهية تقتضي إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب وهذا في نظرهم أمر محتوم يجب[5] على الله أن يفعله بينما يرد عليهم المعترضون بقولهم: إن ثواب الله فضل وعد به والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقاً لقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)[1].

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يقضي هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقاً للآية الكريمة (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)[2].

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى استخدام اللسان أولاً ثم استعمال اليد ثانية أي استخدام القوة وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية ولكن فريقاً منهم لم يتشدد في تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم في غمار حلبة الصراع السياسي ، وقالوا : لايصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره .

---

(4) ابن حزم ج3 ص188 ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجو إليه تعالى أو تكذيبه في خبر.

(5) إن استعمال المعتزلة لمثل هذا الأسلوب المنفر في الكلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم ثائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث في تناولهم للأمور الهية.

(1) آية 116 م – س النساء 4.

(2) آية 104 م – س آل عمران 3.

أبو الوليد بن رشد[1]
الشارح الأكبر (595/520هـ - 1198/1136م)

نشأته وسيرته:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة 520هـ 1126م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية في الأندلس، أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعاً، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الأندلس، وعرفت له مباحث جليلة في الفلسفة وفي الفقه وفي الشرعيات على وجه العموم.

نشأ ابن رشد إذن في بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس. درس ابن رشد الفقه أولا على مذهب مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منهما بنصيب كبير ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة، وكان من بين أساتذته في هذه العلوم ابن بشكوال وابن مسرة وأبي جعفر هارون.

وسمع به عبد المؤمن الموحدي الذي خلف ابن تومرت فدعاه إلى مراكش واستعان به في إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها.

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء، فتكون ثمرة هذا الاتصال كتاب "الكليات" وقد ألفه ابن رشد في مباحث الطب النظري وقد عرف هذا الكتاب عند الأوروبيين في القرون الوسطى باسم Colliget وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملي لهذا الكتاب في كتاب أسماه "التيسير" ويقال أن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية.

ونجد أن ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبي يعقوب يوسف حوالي سنة 1169م وهو الذي خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين في مراكش، وكان أبو يعقوب محباً للعلم والعلماء، ميالاً للفلسفة ومباحثها، وكان وزيره ابن طفيل قد أشاد في مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية، فاستدعاه الخليفة وأكرمه، وجعله من خاصته، وتحقق الخليفة من فضله وعلمه، فقد لاحظ انصرافه إلى الدرس والمطالعة وابتعاده عن مجالس اللهو، فعينه قاضياً في إشبيلية عام 1169م، ثم عينه سنة

---

[1] استقينا ما أوردناه عن ابن رشد من المصادر التالية:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام: تأليف دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثالثة 1954، ص294.
- تاريخ الفكر الأندلسي: تأليف أنجيل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس ص353 وما بعدها.
- ابن رشد وفلسفته الدينية: للدكتور محمود قاسم.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد: مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم.
- ابن رشد: عباس محمود العقاد (سلسلة نوابغ الفكر العربي).
- تاريخ الفلسفة العربية: حنا الفاخوري – الجزء الثاني.
- مقال ابن رشد: كارادفو (دائرة المعارف الإسلامية).

- Munk, Melange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
- Ernest Renan, Averroes et l’Averroisme, Paris 1900.
- Gauthier: (L.) Uben Roched, Paris 1900.
- Quadri: La Philosophie arabe dans I’Europe medievale des origins a Averroes, traduit par Roland Huart Payot, Paris 1947.

1771م قاضياً في قرطبة، ثم استدعاه عام 1182م وعينه طبيباً خاصاً له، ثم لم يلبث أن عينه قاضياً لقضاة قرطبة.

وفي خلال هذه الفترة، وأثناء صلته بأبي يعقوب، عكف أبن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها، وتوصل إلى تخليصها- إلى حد ما- من شوائب الأفلاطونية المحدثة، ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية.

وظل أبن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه "أبا يعقوب" في الحكم عام 1184م. ولكن ارتفاع منزلة أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام 1195م. وقد اختلفت الروايات في طريقة تكفيره، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتهاره بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة، وأجتمع له فقهاء قرطبة وقضاتها، واستجوبوه، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض، وصرحوا باللعنة على من يقرأها، فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت، ما عدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة.

وقد كان من الممكن أن تؤدي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف في نفس الخليفة الذي أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقي من قرطبة وتسمى ايسانة.

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف- وكان في حرب الفونس التاسع ملك قشتالة- أحس بحاجته إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبي الوليد، وهذا هو السبب الحقيقي لنكبة أبن رشد. وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق مع ظروف المحنة التي أودت بحياة السهر وردى الشاب في المشرق الذي تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية.

ولكن الخليفة ما لبث- بعد أن هدأت الأحوال- أن أخلى سراح ابن رشد، وأباح دراسة الفلسفة، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيلية توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف،فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه في مراكش، حيث توفي سنة 595هـ/ 1198م وعمره اثنتان وسبعون سنة، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده.

آثاره:

أولاً: مؤلفاته الفلسفية والكلامية التى وضعها بنفسه:

1- تهافت التهافت.

2- المقدمات في الفلسفة وهو في اثنتي عشر مقالة معظمها في المنطق.

3- مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز في المنطق.

4- رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية.

5- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

6- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة.

ثانياً: مؤلفاته في الفقه والفلك والطب:

1- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
2- رسالة عن"حركة الفلك".
3- كتاب عن"استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة".
4- مختصر لكتاب المجسطي، ولدنيا ترجمة عبرية له.
5- كتاب الكليات.
6- وضع أبن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا في الطب، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس.

ثالثاً: شروحه على مؤلفات أرسطو

1- وضع ابن رشد شروحاً مطولة لكتب أرسطو التالية: البرهان، السماع الطبيعي، السماء والعالم، النفس، ما بعد الطبيعة.
2- وضع ابن رشد أيضاً شروحاً متوسطة للكتب السابقة، وأضاف إليها شرحاً للأورجانون، ومعه كتاب إيساغوجي لفرفوريوس وشرحاً لكتاب "الكون والفساد والآثار العلوية والأخلاق إلى نيقوماخورس".
3- ولابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الأخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى.

وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الأخيرة من كتاب "الحيوان" وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما في العربية فلم يبق منها إلا القليل.

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية سماه "جوامع سياسة أفلاطون".

مجهوده الفلسفي

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفي وقد نتصدى لهذا العمل في موضع آخر ولكننا نكتفي باستعراض الخطوط العريضة لعمله في هذا المجال.

1- ابن رشد وأرسطو: كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإسلامي وينقد مدارسه، لأن هذا العلم في نظره يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق مناهجه، وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطي وكان يرى أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق.

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الآرسطية ولخصها وعلق عليها، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقترب تماماً من أرسطو الحقيقي، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت تفسيراته وآراؤه الخاصة التي يعرضها في سياق شروحه ومؤلفاته.

2- التوفيق بين الفلسفة والدين: على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها أصالة في مجال النظر الفلسفي هي محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين، يرى ابن رشد أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإيمان به واجب، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفلسفي، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه والعلم على وجه العموم موافق للدين، والدين موافق للعلم، وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله، ولكن التأويل

يجب أن يحصر في أهل البرهان أي الفلاسفة، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل، وهو الذي يكشف الحقائق العليا، على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة، ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك أيضاً براهين الفارابي وابن سينا القائمة على معني الوجوب والإمكان.

3- الله والنفس والعالم: حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم على رأي الغزالي والقول بقدمه عند المشائين، ولكنه أظهر في محاولته هذه ابتعاده عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقتراباً ظاهراً من الموقف المشائي، فهو يرى أن العالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل.

ويتألف الوجود الطبيعي من الصورة والهيولى – كما يقول أرسطو – ولا انفصال لإحداهما عن الأخرى إلا في الذهن وبذلك تبطل دعوة أفلاطون في قوله بالصور العيانية المثالية.

وتؤلف الصور جميعاً من الذات الإلهية وهي الصورة الأولى للعالم إلى الصورة الهيولانية وهي - أدنى الصور- سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض.

4- نظرية الاتصال بالعقل الفعال: كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة؟

لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد.

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقين: طريق الإدراك العقلي، وطرق الحدس الصوفي وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الهابط من الذات الإلهية، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي من فعل محض، وهذا الطريق ميسور لكل إنسان وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال.

5- خاتمة: كان لآراء ابن رشد تأثير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي وقد تأثر بآرائه القديس توما الأكويني، ونشأت رشدية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه.

ولا شك أن محاولة الفيلسوف اليهودي باروخ اسبنوزا في التوفيق بين الفلسفة والدين، وتأويل النصوص الدينية لكي تلتقي مع دواعي النظر العقلي لا سيما في مقالة في اللاهوت والسياسة إنما ترجع في جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره في هذا المجال.

الاجتهاد في الإسلام(*)

قدري حافظ طوقان

مدخل للدراسة:

تأييد الدين للاجتهاد – حرية العقل والرأي في الاجتهاد – شرعية التأويل – إقامة الاجتهاد على قواعد منطقية وعلمية – سد باب الاجتهاد والوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل – دعوات إصلاحية – رأي جمال الدين الأفغاني في الاجتهاد – دعوة محمد عبده لفتح باب الاجتهاد – تأكيده حرية الفرد واختياره في أفعاله – عبد العزيز جاويش والحجر على العقول – المراغي وتوحيد المذاهب – آراء عبد المتعال الصعيدي في الاجتهاد ودعوته إلى التقيد بمصلحة الناس وفتح باب الاجتهاد – جماع القول.

لقد حث القرآن وحثّت الأحاديث على الاجتهاد ولا سيما في المسائل الشرعية فالإسلام يجمع بين الدين والشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها، جاء في القرآن (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) وهذا هو تفسير الطبري والشاطبي والشافعي للآية، وبهذا وجد الاجتهاد أصلاً من أصول الإسلام .

والاجتهاد كما جاء في تاريخ التشريع الإسلامي للخضري : هو بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما اعتبره الشارع دليلاً وهو الكتاب والسنة، وهو عكس التقليد (أي إتباع رأي الغير دون فهم أو تدقيق)، ولا نكون مجانبين الحقيقة إذا قلنا أن الاجتهاد أو النظر العقلي في المسائل الشرعية قد أيده الدين ورخص به الرسول وحض عليه، فقد ورد في كتاب الله (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون)، (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ..)، هذه الآيات وغيرها تدل على وجوب الاجتهاد والنظر في فهم الأحكام وتفسيرها والرجوع عند الخلاف إلى أصل الشريعة والى العقل، وكذلك جاء في الحديث (أنا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي)، وقال رسول الله لابن مسعود (اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك)، وسال النبي معاذاً حين ولاه القضاء في اليمن (بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي) وقد اقره النبي على ذلك، وجاء عن الرسول انه قال (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)، والذي لا شك فيه ان الدعوة إلى الاجتهاد هي دعوة لحرية العقل وحرية الرأي وتدعيم لهما. ويرى بعض الأئمة من الفقهاء ورجال الدين (.. ان من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض..)، ويرى ابن رشد ان في القرآن من الآيات ما يدل على وجوب استعمال العقل والقياس العقلي، وما يحث على النظر في جميع الموجودات.

وذهب بعض المفكرين العرب والمسلمين إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها (وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه – وهذا هو القياس..) كما يقول ابن رشد في (فصل المقال) ويخرج من ذلك بالقول: (فواجب أن يحفل نظرنا بالموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم

(*) قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق 2003م.

أنواع النظر بأتم أنواع القياس .. وهو المسمى برهاناً ..)، قد يقول قائل : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول وقد أجاب ابن رشد على ذلك فقال : (.. فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى انه بدعة وكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي وإذ تقرر انه يجب بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، انه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما انه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك وان كان غير ناقد فحص عن ذلك، فبين انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ..) .

وذهب بعض المفكرين والفلاسفة من العرب إلى القول بشرعية التأويل (... فإذا أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود فلا يخلوا ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلوا ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقا فلا قول هناك، وان كان مخالفاً طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية .. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ..).

هذا ما قاله ابن رشد وشاركه الكثيرون في شرعية التأويل ونستدل من ذلك على أن كل ما خالف ظاهر الشرع وأدى إليه البرهان وكان في إطار العقل فعلى الفقهاء والمفكرين إن يلجئوا إلى ما يقول به العقل، وذلك بأن يجعلوا ظاهر الشرع يقبل التأويل بحيث لا يكون هناك تناقض أو خلاف بين الشرع والعقل، وكذلك يرى بعض الأئمة من أصول الإسلام إلغاء السلطة الدينية، فكانوا يقولون: (ليس لأحد بعد الله سلطان، والخليفة ليس موضع عصمة ولا مهبط وحي).

بهذه الأصول وتلك الآراء في القياس العقلي والتأويل أينعت حرية العقل والرأي في أكثر عصور الإسلام، ومن هنا نشأ في الإسلام القياس والاجتهاد في الرأي، ولقد دعا الغزالي إلى الحكم بالاجتهاد والرأي وتتجلى دعوته هذه في كتابة (المنقذ من الضلال) عند بحثه في الأخذ على الباطنية، وفي ذلك يقول : (بقي قولهم .. كيف تحكمون في ما لم تسمعوه؟ أبالنص – ولم تسمعوه، أم بالاجتهاد والرأي – وهو مظنة الخلاف ؟ فنقول : نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله ε إلى اليمن، أن يحكم بالنص عند وجود النص، وبالاجتهاد عند عدمه بل كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصي البلاد إذ لا يمكنهم أن يحكموا بالنص – فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية .. فمن أشكلت عليه القبلة ليس له طريق إلا أن يصلي بالاجتهاد – إذ لو سار إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة لفات وقت الصلاة فإذن جازت الصلاة إلى غير القبلة بناء على الظن، ويقال أن المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد وللمصيب أجران وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم (مذهب الباطنية) بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طالما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم والى المعلم المعصوم، والعجيب إنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً.)، ولم يقف الأمر

عند هذه الحدود بل نجد أن الفقهاء قد أوجبوا الاجتهاد وقالوا انه واجب على كل عالم قادر عليه، وخرجوا من هذا بان ((واجب الاجتهاد وتحريم التقليد يستتبعان أمراً آخر .. وهو انه لا ينبغي على المجتهد أو القاضي أن يتقيد باجتهاده السابق إذا تبين انه مخطئ فيه..).

ويرى الفقهاء – فوق ذلك – إن التقليد الأعمى باطل في الشريعة وفي هذا إعزاز للفكر ليس بعده إعزاز، وإطلاق لحرية العقل والرأي دونه أي إطلاق . لقد قام الفقهاء بالقياس والاجتهاد على قواعد منطقية علمية وقالوا أن القياس لا يعتبر صحيحاً إلا إذا استوفى شروطاً معينة، وان الاجتهاد لا يعتبر قائماً وصحيحاً إلا إذا سار في إطار من الكفاية والقدرة على الاستنباط والاستدلال وتقيّد بالمصلحة العامة والعدل الحقيقي والخير المطلق.

ووضع الفقهاء شروطاً للمجتهد لأداء ما يسعى إليه من الاستنباط والاستدلال (...فالمجتهد يشترط أن يكون راشداً عاقلاً عدلاً متصفاً بالأخلاق الحسنة، وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام أي عارفاً بالأدلة الشرعية وطرق إتباعها وما إلى ذلك من معرفة اللغة والتفسير وأسباب نزول القرآن ومعرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ) وقد اشترط الشاطبي أيضاً أن يتصف المجتهد بفهم مقاصد الشريعة على كمالها .. ولما كانت الشريعة في روحها وأساسها تهدف إلى العدل والإنصاف فقد دفعت الحاجة ودفعت مصلحة الناس الفقهاء وأئمة الدين إلى الاجتهاد، وسلكوا في هذا السبيل مسالك متعددة فاجتهدوا ولجئوا إلى القياس فنتج من ذلك اختلاف في الاجتهاد واختلاف في المذاهب الأربعة المشهورة وتقدم علما الفقه والأصول كما ظهرت مذاهب أخرى وفرق دينية متعددة مما يدلل على حيوية العقل عند العرب والمسلمين، وعلى أن المجال كان واسعاً أمام العقل ليجتهد ويخرج بطرائق وأفكار جديدة ومواد للبحث فتشعبت الآراء وتعددت وجهات النظر وبرزت الفرق والمذاهب، ولكل من هذه اتجاهها وآراؤها ونظرياتها.

وقد أفاض الشهرستاني في (كتابه الملل والنحل) في هذه الفرق وما لها من آراء ومعتقدات، كما أوضح الخلافات التي وقعت بين العلماء والمجتهدين، وقد تكون بعض هذه الخلافات ناتجة عن السياسة أو عن امتزاج الثقافات والأجناس المتباينة التي دخلت الإسلام، ولكنها ولا شك تعكس حيوية العقل وسريان التفكير عند العرب والمسلمين، وفي كتاب (اعتقاد فرق المسلمين والمشركين) للإمام فخر الدين الرازي شروح لهذه الفرق تمتاز بالوضوح مع الاختصار والإيجاز. وكان الرازي في مؤلفه هذا مخلصاً للحقيقة فلم يناقش ولم يشنع وقد جعل كتابه في عشرة أبواب :

الباب الأول: في شرح فرق المعتزلة وذكر أن عددها سبع عشرة.

الباب الثاني: في شرح فرق الخوارج من الفرقة الأولى إلى الفرقة الحادية والعشرين.

الباب الثالث: في الروافض ومنها الزيدية وهي ثلاث فرق والامامية وهي ثلاث عشرة فرقة، والغلاة وهي خمس عشرة فرقة، والكيسانية وهي أربع فرق، وفرق المشبهة وهي خمس فرق .

الباب الرابع: غير مذكور في الكتاب.

الباب الخامس: شرح فيه الرازي فرق الكرامية وهي سبع فرق.

الباب السادس: نجد فيه شرحاً لفرق الجبرية وهي أربع فرق.

الباب السابع: يبحث في المرجئة وهي خمس فرق.

الباب الثامن: فرق الصوفية وهي ست فرق.

الباب التاسع والباب العاشر : شروح للفرق التي تتظاهر بالإسلام والفرق الخارجة على الإسلام وقد أتى الرازي على شرح موجز لكل من هذه الفرق، ومن الحق أن اذكر أن الاجتهاد في العصر العباسي الأول كان يساير روح العصر ومقتضياته وكان في واقع الأمر يتغير مع المصلحة والعدل، وفي

أواخر الدولة العباسية وبعد سقوط بغداد رأى الفقهاء ولا سيما السنيون منهم سد باب الاجتهاد خوفاً من الاضطهاد ومن إساءة الاجتهاد في وضع الأحكام التي لا تقوم على الخير المطلق والعدل الحقيقي والمصلحة المشتركة . ولهذا نجد أن الفقهاء السنيين قد اكتفوا بالمذاهب السنية الأربعة فوقف الاجتهاد (.. وأصاب الناس في أواخر الدولة العباسية وما بعدها جمود فاستتبع ذلك تفشي التقليد وتوقف الاجتهاد في الفقه وكثرت البدع المبنية على الوهم والجهل وانتشار الخرافات السخيفة التي بقيت مدة من الزمن مظهراً من مظاهر الانحطاط والخمول ..) .

إن المبررات والعوامل التي دفعت الفقهاء السنيين إلى سد باب الاجتهاد قد زالت وليس من المصلحة ولا من الحق أن يتقيد العرب والمسلمون باجتهاد الفقهاء الأقدمين ولا أن يسيروا في المعاملات والأحكام على آرائهم. لقد كان أولئك الفقهاء الأئمة تقدميين في أفكارهم واستنباطاتهم بالنسبة إلى العصر الذي عاشوا فيه، وكانت أفكارهم واجتهاداتهم وآراؤهم متطورة ومناسبة لأزمانهم،ولكن بعض ذلك الاجتهاد والكثير من تلك الآراء والأفكار لم تعد صالحة لروح العصر، ومن الظلم أن يتقيد بها المسلمون في القرن العشرين . بل إن الوقوف عند اجتهاد الأقدمين استهتار بالعقل واستهانة بحقوقه وهو – أي الوقوف- في واقع الحال مغاير لروح الشريعة الحقيقية، ذلك أن روح الشريعة تقوم على الخير المشترك ومصالح الناس مما يؤدي إلى التقدم والارتقاء . قال النبي العظيم ((اجتهدوا فكّل ميسر لما خلق له)) ومن الطبيعي أن النبي لم يقصر الأمر بالاجتهاد على علماء عصر من العصور بل إن دعوته هذه هي لكل عالم قادر ولجميع العصور . لقد اثبت بعض الفقهاء من علماء الشيعة وعلماء السنة ومن الذين ظهروا في العصور الأخيرة أمثال الأفغاني ومحمد عبده – إن الاجتهاد واجب على كل من اتصف بصفات المجتهد وأتوا بأدلة شرعية واضحة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس تدعم رأيهم وتؤيد ما ذهبوا إليه من أن سد باب الاجتهاد مخالف لنصوص الشريعة ومفاهيمها وروحها، ففي سد باب الاجتهاد تجميد للفكر والشريعة وابتعاد عن سنة النشوء والارتقاء وتشجيع للتقليد الأعمى، لقد ظهرت في القرن الماضي دعوات إصلاحية وقامت حركات ترمي إلى نبذ التقليد وعدم التقيد باجتهاد السابقين أو بمذهب معين، كما تهدف إلى فتح باب الاجتهاد على أساس مسايرة روح العصر ومراعاة مقتضيات التقدم والتطور وبذلك يتخلص العرب والمسلمون من الإرهاق الذي يعانونه من تقيدهم باجتهاد السابقين الأقدمين وتتحرر عقولهم من أغلال الأفكار والأحكام التي كانت مناسبة لعصر سابق ولم تعد صالحة ولا موافقة لهذا العصر. ويرى الكثيرون من المفكرين أن ما أصاب المسلمين والعرب من تأخر ونكبات واستعمار يعود أولاً إلى سد باب الاجتهاد والتمسك بالتقليد الأعمى. وفي رأي جمال الدين الأفغاني ان لا موجب لسد باب الاجتهاد، وانه إذا كان المتقدمون قد سمحوا لأنفسهم ان يخالفوا قول من تقدم فاستنبطوا وقالوا ما يتفق وزمانهم فلم نقف؟ ولم لا نسير على طريقهم نستنبط كما استنبطوا ونقول ما يوافق زماننا. ويتابع الأفغاني عرض آرائه في ذلك فيقول: (ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد؟ ومن قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم الحديثة وحاجات الزمن وأحكامه ؟ ان الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلا قطرة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده ..) . ويرى الأفغاني ان سد باب الاجتهاد من عوامل تأخر المسلمين وان على المسلمين من أصحاب الاطلاع الواسع والعقول المرنة النيرة أن يجتهدوا وان يسايروا الزمن في الاجتهاد وأن لا يكونوا جبناء في إذاعة ما يعتقدونه ويرونه في صالح الجماعة أو في جانب الحق حتى ولو كان ذلك مخالفاً للرأي العام . وسار على غرار الأفغاني الشيخ محمد عبده فكان في فتاواه وفي مقالاته وتفسيره مجتهداً ودعا إلى فتح باب الاجتهاد ومراعاة روح العصر، وقد أدرك أن العلم هو ما ينفع الناس ويجب

أن يقوم على هذا الأساس. وكان في تأليفه وبحوثه وجهوده في ميادين الإصلاح الديني يهدف إلى تيسير الطريق للعمل العقلي في الإسلام، والى تأكيد مبدأين أساسيين عرضهما الأستاذ محمد البهي في إحدى محاضراته عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية على الصورة التالية:

1- مناوأة التقليد ودفع الباحثين إلى الاستقلال في البحث والفهم إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً سواء أكانت تلك الاستطاعة عن طريق إعدادهم العلمي أم استعدادهم العقلي.
ويذهب في بيان مضار التقليد ومناوأته إلى أن الإسلام نفسه كدين لم يقم على التقليد وهنا يصرح بأن الاجتهاد ضرورة عقلية ودينية) .

2- تأكيد حرية الفرد واختياره في أفعاله إذ أن ربط الإنسان في تصرفاته بغيره على الإطلاق لا يتفق وتكريم الله للإنسان كما أن الفرد الحر المختار هو اللبنة الإيجابية في بناء المجتمع الإنساني المنتج.. (والإسلام في نظرة لم يهدف إلى خلق مجتمع عاقر مشلول بل قصد إلى مجتمع تعمره الحياة والحركة ويتجه في سيره إلى الخير العام ..).

وعلى ذلك فإن الحجر على النقد وعلى حرية إبداء الرأي في التوجيه السياسي للبشرية كان يعده الشيخ محمد عبده أمراً يناوئ الإسلام وينفر منه كما يعتبر كبت المعاني الروحية والعواطف الإنسانية الخيرية عملاً يناوئ الإسلام ومخالفاً لروحه وتعاليمه .. والأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده يطالب باستعمال الفكر والبصيرة في الدين، ويقول أن ذلك يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان وعلى طالب الحق ان يكون صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف فإن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدريه لعل الذي هو فيه عين الضلال إذن (إن الخوف من الضلال هو عين الضلال) فعلى طالب الحق أن يتشجع حتى يكون شجاعاً (والله تعالى قد هيأ الهداية لكل شجاع في هذه السبيل، ولم نسمع بشجاع في فكره ضل ولم يظفر بمطلوبه..).

ويرى الأستاذ الإمام (محمد عبده) إن الفكر الصحيح يوجد الشجاعة وقد جعلها على نوعين شجاعة رفع القيد الذي هو التقليد الأعمى وشجاعة في وضع القيد الذي هو الميزان الصحيح الذي لا يقرّ رأياً ولا فكراً إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه . ومن علماء الدين المحدثين الذي دعوا إلى الاجتهاد بحرارة وحماسة الشيخ عبد العزيز جاويش فقد كان يرى في سد باب الاجتهاد حجراً على العقول ونوعاً من البدع وضلالة من الضلالات ويعجب من الذين يقولون بعدم جواز الاجتهاد (وإلا فكيف عموا عن قوله تعالى – ولقد يسرنا – سهلنا – القرآن للذكر –للتذكر – فهل من مذكر – أي فهل من طالب علم منه ومتفهم له فيعان عليه أم كيف غفلوا عما قبح الله به القدماء من المشركين وندد عليهم إذا قلدوا آباءهم وقصروا أنفسهم على محاكاتهم فيما اعتقدوا وفيما عملوا حيث قال: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)، وكذلك تابع المراغي رسالة أستاذه الشيخ محمد عبده في الإصلاح الديني وسار في هذا السبيل خطوات. (وقامت فتاوى المراغي في المعضلات على أساس تقريب الناس من الشرع والتوفيق بين الدين والمدنية فقد كان الرجل يفهم الدين فهماً جيداً مشرقاً .. وكان كالمجتهدين المصلحين المجددين الذين سبقوه يأخذ من المذاهب الأخرى ويستنبط من سنة الرسول ما يناسب العصر والمصلحة). وسار المراغي في رسالته، ففتح باب الاجتهاد على مصراعيه ودعا إلى توحيد المذاهب وهاجم الأهواء وطالب بان يدرس الفقه دراسة جديدة حرة خالية من التعصب لمذهب وان ينظر في الأحكام الاجتهادية على أساس جعلها ملائمة للعصور والأمكنة والعرف وأمزجة الأمم المختلفة كما كان يفعل المجتهدون في السابق، واتى بآراء جديدة فيها يسر وفيها اجتهاد خالية من العنت والإرهاق وقال: (على الفقهاء أن يترفقوا

بالناس وان يراعوا قواعد اليسر).

ولابد لنا ونحن في موضوع الاجتهاد في الإسلام من عرض آراء وبحوث الأستاذ عبد المتعال الصعيدي في الفقه وأحكامه وفي حكمة تشريع تلك الأحكام وقد ضمنها كتابه (في ميدان الاجتهاد)، ومن آرائه وبحوثه يتبين أن الأستاذ عبد المتعال لم يتقيد فيها باجتهاد سابق ولم يقمها على أساس التقليد لمجتهد من المجتهدين في الفقه، بل نظر في الأدلة الفقهية نظرة خالية من شائبة التقليد (ولا يعنيها إلا أن تصل إلى الحكم الفقهي الصحيح والى الحكمة التشريعية الصحيحة). ويرى الأستاذ عبد المتعال أن حال المسلمين والعرب لا يصلح إلا بالعودة إلى فتح باب الاجتهاد... . وحين يدعو إلى الاجتهاد إنما يدعو إلى عدم التقيد بالمذاهب الأربعة وغيرها من المذاهب، ويدعو إلى التقيد بمصلحة الناس، ويقول: (لقد حصل اجتهاد في بعض الأحكام في تلك الأيام ولكن ما حصل لا يعد إلا خطوة أولية وقصيرة وغير فعالة بالنسبة إلى فتح باب الاجتهاد). والسبيل لفتح باب الاجتهاد (أن يعقد له مؤتمر إسلامي عام يجمع علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الأصول والفروع، فيجمع علماء المذاهب الأربعة وعلماء الشيعة الزيدية وعلماء الشيعة الإمامية وعلماء الاباضية وأنصار الاجتهاد من العلماء الذين لا يتقيدون بمذهب من المذاهب ليكون فتح باب الاجتهاد في هذا المؤتمر فتحاً صريحاً حاسماً يقضي على عهد التقليد وينظم فيه أمر الاجتهاد فيفتح بابه لمن هو أهل له، ويمنع عنه من لا يصلح له من عامة الناس وأشباههم ويمهد الطريق إلى معالجة المسائل الكبيرة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي والى انصراف المسلمين عن العمل به إلى العمل بالقوانين الوضعية، فقد سئمنا ما نسمعه أو نقرأه كل يوم من البحث في مسألة قراءة سورة الكهف يوم الجمعة وفي الزيادة المعروفة في الآذان .. إلى غير هذا من المسائل التافهة فلا يصح أن تشغل المسلمين عن بحث تلك المسائل الكبرى ..).

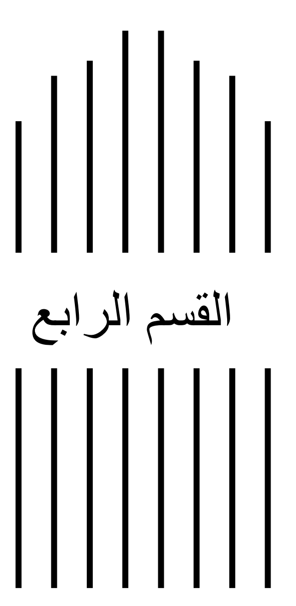
ويتعرض الأستاذ عبد المتعال بعد ذلك إلى أصول الاجتهاد المعروفة وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ويدلي بآرائه فيها وتعليقاته عليها ويطالب بإعادة النظر فيها لتصير الى حالة توافق الغاية التي تقصد من فتح باب الاجتهاد ففي بحثه في الإجماع يقول: (... وقد اتفقوا جميعاً على انه لابد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن والسنة وإذا كان هذا شأنه فإنه لا يكون هناك معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما ..) . لهذا فهو يرى الاستغناء عنه بهما. وفي رأيه أن هذا الاستغناء يحل مشكلة كبيرة فيما نقصد من الجمع بين جميع الفرق عند فتح باب الاجتهاد لنحصل على فقه يتعاون فيه اجتهادهم جميعاً ولا تنفرد به فرقة دون غيرها من فرق المسلمين (... لأننا إذا أبقينا الاحتجاج بالإجماع رأينا أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة وإجماع للشيعة وإجماع لغيرهم من الفرق المختلفة، ولا شك أن ذلك الإجماع المتعدد لا يمكن إن يتفق دائماً وهنا يصعب علينا أن نرجح إجماعاً على إجماع لان كل فرقة تتعصب لإجماعها فيقف هذا عقبة دون ما نريد من التعاون عند فتح باب الاجتهاد وإني أفضل إن نقف أمام النصوص التي لابد من استناد الإجماع إليها وجهاً لوجه، ولا أرى أن نقف جامدين أمام ذلك الإجماع المختلف لأنه يمكننا أن نعالج هذه النصوص بتأويل أو غيره مما يمكن الجمع بينها أو تذليل أمر الاختلاف فيها. أما الإجماع المختلف فهو لا يقبل جمعاً ولا تأويلاً وليس فيه مرونة النصوص التي لا يعجز الفهم عن معالجة أمرها). أما في الأصل – القياس – فيرى الأستاذ عبد المتعال الرجوع إلى ما كان عليه من الشمول والاتساع (... فنعمل بالرأي الذي يعتمد على تلك القواعد العامة ولا يجب أن يعتمد على نص معين كما يعتمد القياس، ولا شك أن هذا هو الذي يجب أن نصير إليه بعد أن اختلفت السنة ذلك الاختلاف الكبير فالرأي الذي يعتمد على القواعد العامة للدين، هو الذي يحكم بين هذه السنن المختلفة ويرجح سنة على سنة . ...) .

ويواصل الأستاذ بحثه القيم في القياس فيقول (.. ولا معنى لتحرجنا من العمل بالرأي في الفقه وهو من الفروع مع أننا نعمل به في العقائد وهي من الأصول فنرجح به عقيدة على عقيدة، ونرجح به دليلاً على دليل، حتى لقد ذهبنا في ذلك إلى انه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل أو العمل بدليل العقل).

وإذا صار العلماء والفقهاء إلى الأخذ بالرأي على هذا الشكل وجدنا فيه وسيله عظيمة لجمع كلمة المسلمين لأنهم لا يختلفون في القواعد العامة الثابتة في الدين بيقين، فيمكن ان يجري حكمها على كل فرقة من الفرق ولا نرضى أن تخرج فرقة على حكمها. وبهذا نصل الى فقه إسلامي أكمل من ذلك الذي انفردت به كل فرقة ..) فجاء ذلك الفقه الكامل يفي بحاجة المجموع وعلى أساس مصلحة الجميع (.. وسيكون مع هذا فقهاً يدنو من حكم العقل ولا يجافيه، لأنه باعتماده على الرأي يكون للعقل مجال في أحكامه ولا يقتصر فيها على النقل الخالص، وهذا يعطيه قوّة يعلو بها على القوانين الوضعية التي تزاحمه الآن مزاحمة شديدة ..).

هذه بعض آراء الأستاذ عبد المتعال في الإجماع وهو يعتقد انه قد سلك فيها خير سبيل يمهد به لفتح باب الاجتهاد ويمكن جميع الفرق الإسلامية من الاشتراك فيه وهذا أمر لم يتسن لفقهنا إلى يومنا الحاضر، وانه لعمل عظيم لم يسبق مثله في الإسلام وسيجني منه المسلمون ما لم يجنوه في ماضي الأيام .. وبعد ذلك يعرض الأستاذ عبد المتعال آراءه واجتهاده في بعض الأحكام الفقهية – وهي تدلل على علم غزير واطلاع واسع واستقلال في التفكير، لم يتقيد برأي سابق او اجتهاد سابق بل تقيد بروح الشريعة وجعل من التقدم والإصلاح والمصلحة العامة والخير المشترك الهدف والغاية. ونخلص بعد هذا العرض للاجتهاد في الإسلام إلى أن:

1- الاجتهاد واجب على المستوفين لشروط الاجتهاد.
2- يدعو الشرع للتفكير وإعمال العقل والإنتاج الفكري والروحي والعلمي.
3- ليس من الشرع التقليد الأعمى والتقيد بالأقدمين والحجر على الأفكار والآراء.
4- يدعو الإسلام إلى فتح باب الاجتهاد وسد هذا الباب مخالفة لنصوص الشرع.
5- الأساس في الاجتهاد أعمال العقل والمصلحة العامة والخير المشترك.
6- لا تقدم للعرب والمسلمين إلا إذا كان للعقل مجال في أحكام الفقه فالعقل هو الدليل وهو السبيل القويم للاجتهاد.



* مدخل
* العلم الإسلامي
* النهضة الثقافية في العصر العباسي الأول
* الحضارة العربية - الاسلامية في مجال العلوم

مدخل:

منجزات الحضارة هي مجال من مجالات التفاعل الإنساني وهي تعبير عن هوية الحضارة.

وقد قدمت الحضارة العربية الإسلامية للحضارة الإنسانية منجزات كانت جسراً للحضارة المعاصرة، وأدرك العديد من الباحثين الغربيين ذلك الدور المتميز للحضارة العربية الإسلامية، ولذا فإن دراسة جورج سارتون حول العلم الإسلامي تقدم رؤية غربية للدور المتميز للحضارة الإسلامية في الحضارة البشرية، بينما تقدم دراسة جاك ريسلر رؤية لذلك الدور الذي قام به علماء المسلمين في العديد من المجالات العلمية.

هذه الدراسات يضاف إليها دراسة أحمد شبلي حول جوانب النهضة الثقافية في العصر العباسي، تشكل جزءاً بسيطاً في منجزات الحضارة العربية الإسلامية وتعريفاً يمكن القول بأنه تعريف مبتسر، ولكنه يعطي صورة أولية عن منجزات العلماء العرب والمسلمين لذلك العصر.

العلم الإسلامي

بقلم: جورج سارتون(*)

ظلت كتب العلم التي كتبها العرب في القرون الوسطى أهم مورد يستقى منه العلم الحديث طوال عدة قرون من الزمان. ولقد نشر هذه الكتب وترجمها وتناولها بالتحليل والتعليق عدد كبير من العلماء المستشرقين عامة ودارسي العلوم العربية بصفة خاصة. ولكن الموقف اليوم قد اختلف بعض الاختلاف فقد اصبح تاريخ العلم علما قائما بذاته له مراجعة الحديثة وأصوله المستقلة ولم يعد دارسو هذا العلم في حاجة كبيرة إلى الرجوع للمصادر العربية، كما كان الأمر من قبل. وبالرغم من ذلك فقد نشأت طبقة جديدة من مؤرخي العلم ممن لا يكتفون بسرد واقع تاريخه بل ممن يريدون ان يدرسوا كيفية تطور العلم القديم وتدرجه حتى صار ما نسميه اليوم بالعلم الحديث. ولابد لمثل هؤلاء الباحثين من ان يعرفوا العلم العربي معرفة كافية بالرغم من المشقة التي ستواجههم، والتي سنعرض لها في الصفحات القادمة .

لا تنتظر من مدرسي أقسام العلوم في مدارسنا ومعاهدنا المختلفة ان يعرفوا الكثير عن علم العرب فهذا من أمور الماضي وهم بطبيعة الحال يتجهون بأنظارهم إلى المستقبل حتى يتسنى لهم ان يتابعوا بقدر المستطاع العلم الحديث في تطوره السريع الذي لا يتوقف. كما أننا لا ننتظر ممن يقومون بتدريس العلوم العربية في بلادنا الغربية ان يدرسوا الفلك والطب والكيمياء أو ما سوى ذلك، بل وان يدرسوا اللغة العربية والتاريخ العربي والدين الإسلامي وما يتصل بكل منهم. وهم بطبيعة الحال غير ملمومين إذا قصروا في دراسة هذه الفروع الأخيرة ولكن من العيب ولا شك ان لا يعرف مؤرخو العلم الكثير عن العلم العربي ونحن لا نتردد في توجيه اللوم عليهم لقبولهم هذا النقص .

وتاريخ العلم موضوع متشعب الأطراف. ولا ينتظر احد من مؤرخ (ونعني هنا عالم التاريخ البحت او التاريخ السياسي) ان يُلم بكل عصور التاريخ بل انه من الطبيعي ان يتخصص مؤرخ في التاريخ القديم وآخر في تاريخ العصور الوسطى وثالث في تاريخ أمريكا او أوروبا الحديثة او آسيا او غير ذلك. هذا ولا شك أمر طبيعي. ولكن لا يمكن ان يقبل ذلك من مؤرخ العلوم - اذا صح ان هناك من يمكن ان نصفه بانه مؤرخ علوم - اذ هو الوحيد من بين العلماء الذي لا يمكن ان تقتصر معرفته على عصر دون عصر، او مكان دون مكان، او فرع من فروع العلم دون أخر. لابد لمؤرخ العلوم اذن، ان يعرف العلم بجميع فروعه، وفي أمسه كما في يومه، بل وان ينفذ ببصره إلى ما يحتمل أن يأتي بعد الغد. وهذاعمل شاق وخطير، بل لعله في واقع الأمر ضرب من المستحيل.

ولتفتح اي كتاب من كتب تاريخ العلم العام، او من كتب تاريخ علم من العلوم كالطب مثلاً. وستجد ولا شك فصلا يتحدث عن العلم المصري القديم، وآخر عن علم بابل او علم الصين، وكأنك في معرض من المعارض العالمية فيه، قسم لهذا البلد وقسم لذاك وبين هذا وذاك فاصل يميز كلا عن سواه وستجد في نفس الكتاب فصلا وضعه المؤلف قبل الحديث عن العصور الوسطى او بعدها يسميه "العلم العربي" او "الطب العربي". وكان هذا العلم أمر محلي مستقل ظهر في زمان واحد ومكان واحد. ومع صحة ذلك إلى حد ما فان محلية العلم العربي لم تمنع ان يكون متصلا بالعلم العالمي، فقد نشأ في موطن يعتبر مركزا للاتصال بين أقطار العالم المتباعدة. أما زمانه فانه لم يطل طول عصر علم الفراعنة او البابليين أو الإغريق. ولكنه على كل حال أطول عمراً من الثقافة الأمريكية منذ نشأت حتى

(*) جورج سارتون، الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته، تحرير كويلر ينج، ترجمة: د. عبد الرحمن محمد أيوب، مراجعة: د. أبو العلا عفيفي و د. محمد محمود الصياد، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.

اليوم .

ان دراسة العلم العربي دراسة غنية بمنابعها وبمادتها إلى درجة يستحيل فيها على رجل واحد مهما أُوتي من نشاط ومعرفة ووقت، ان ينفذ إلى أعماقها البعيدة؛ وليس أمام مثل هذا الرجل الواحد غير احد أمرين: ان يحيط بتاريخ العرب العلمي إحاطة شاملة كما أحاول ان افعل أو ان يقتصر بجهوده على التنقيب والبحث الشامل وراء جزئية من جزئياته الكثيرة.

لن أحاول هنا وفي هذا القدر المحدود من الفراغ، أن أحيط بقصة "العلم العربي" اذ لا يمكن لمثل هذه المحاولة في هذه الظروف ان تكون وافية بالقصد. ومن اجل هذا سأركز اهتمامي على أمر آخر غير الاستعراض التاريخي سأحدد الاتجاهات والتيارات التي سارت بهذا العلم وعلى ضوء منها سأبين ما يجب ان يتخذ من خطوات للنهوض بمستقبله واعتقد انه من الأفضل ان اقدم ما قد يعرض لي من اقتراحات على ضوء وصف شامل للظروف الخاصة التي تحيط بهذا العلم .

من الممكن ان نتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما نتحدث عن معجزة الثقافة الإغريقية وسيكون معنى كلمة معجزة متساوياً تماماً في كل من الحالتين. وقد يصفنا البعض بالمغالاة حين نستعمل كلمة معجزة. ولكن ما حدث في كل بلاد الإغريق والبلاد الإسلامية كان من الغرابة إلى درجة تحمل الإنسان على التطرف في التعبير. وقد يجوز للمؤرخين المسلمين ان يرجعوا سر انتشار الإسلام كعقيدة وكدولة وكذلك انتشار اللغة العربية إلى انه نصر من الله[1] لعبده، الذي لولا ما أمده به من تأييد ونصر لما أسس دينا كهذا الدين فيه من السماحة ومن البساطة والاعتدال ما يسر لأي إنسان في اي موطن ان يتقبله وينفذ إلى روحه وجوهرة منذ اللحظة الأولى. وكانت لغة قبيلة النبي من بين اللغات لغة وافرة المرونة عظيمة الجمال ومن ثم تهيأت لها طواعية نادرة لان تكون لغة ثقافة ومنطق. وقد صارت هذه اللغة لقرون طويلة وبفضل دعوته، لغة يمكن ان توصف بالعالمية. وإلى جانب هذا الرباط اللغوي جاء الحج وسيلة أخرى لجمع المسلمين على ثقافة موحدة، على الرغم مما كان بين العرب من خصومة لا تهدا الا إلى حين. وهكذا يمكن القول بان النبي قد بشر بدين جمع قلوب الناس على عقيدة التوحيد وقد سبق بهذا الاعتبار الفرقة المسيحية التي تقول بالطبيعة الواحدة بقرون تسعة. ولم يكن النبي محمد يعرف من اللغات غير العربية ومع ذلك فقد قال بسمو هذه اللغة وتفوقها على ما عداها وكانت هذه اللغة مظهراً من مظاهر وحدة المسلمين فيما بعد وقد جعل النبي بها للمسلمين رابطة ثقافية تجمع قلوبهم على عاطفة واحدة ومنطق واحد. وقد ثبت فيما بعد أن العالم الإسلامي الموحد في مسيس الحاجة إلى مثل هذا التوحيد الثقافي. بعد ان امتد الإسلام إلى مختلف البلاد ومختلف الأجناس. كذلك حرّم الإسلام الخمر في مطلع دعوته وهانحن اليوم بعد ان انتشرت الخمور وزادت

---

[1] أو إلى أنه تطور طبيعي للحقائق الكامنة في الإنسان. وقد عبر عن هذين الاتجاهين المتناقضين علي بن أبي الحزم بن النفيس في قصته الفلسفية المسماة "فضل ابن ناطق" التي كتبها تقليداً لرسالة "حي بن يقظان" لابن الطفيل. وليست رسالة "فضل بن ناطق" قصة تاريخية بالمعنى المعروف. ولكنها مجرد محاولة بارعة لعرض التطورات التاريخية التي مرت بالمسلمين، وكأنها تطورات طبيعية لا مفر منها قد قدرت على العالم من قبل. ويرى هذا المؤرخ الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، أن انتصار المسلمين لم يكن مجرد مصادفة بل كان ضرورة منطقية لطبيعة العالم ذاته. وقد يبدو هذا الرأي مغالياً ومتطرفاً، ولكن له نظيره بين ما قاله عدد من مؤرخي المسيحية، من أمثال يوسيبيوس Eusebics وسيزاريا Caesarea بل وبوسويت Bossuet. وهكذا الناس دائماً عندما يصادفون نجاحاً، يحسبون أن سر النجاح هو ما لديهم من تفوق طبيعي. وليس هناك سوى مخطوط واحد رسالة "الفضل بن ناطق". وهو موجود في استانبول. أنظر: M. Mayerhof (Isis, 23, 108). وأيضاً Joseph Schacht وأنظر أيضاً (حياة ابن النفيس وأعماله) مجلة المستمع العربي الجزء 7 رقم 17 لندن 1946 بالعربية Brockelmann suppt, vol. I, 900.

نسبة الكحول فيها إلى درجة فتاكة ندرك حكمة الإسلام وبعد نظره.[1] وبهذا كان النبي محمد ε اشمل في دعوته واعمق من كل من سواه من الأنبياء .[2]

غزا العرب دول البحر المتوسط ودخلوها منتصرين وقد كانت هذه البلاد متفرقة الشمل ضعيفة الشوكة في الوقت الذي اجتمعت فيه قلوب هؤلاء الغزاة من العرب على عقيدة وهدف. ولعل الغزو والانتصار ابسط ما في القصة فالمرحلة التالية للنصر، اعني مرحلة الاستقرار وتوجيه الأمور في طريقها الجديد اشق من ذلك ولا شك. ولم يكن العرب في أول أمرهم قادرين على سياسة السلم، فهم لم يدربوا من قبل على حياة المسالمة فيما بينهم. كانت معرفتهم بفنون الحرب عظيمة ولكن جهلهم بأصول السياسة والحكم كان أعظم. وفجأة وجد هؤلاء البسطاء من أبناء الصحراء الذين لم يعرفوا الا لغة واحدة، أنفسهم وجها لوجه أمام حكم شعوب تختلف تقاليدها وأديانها ولغاتها عن تقاليدهم ودينهم ولغتهم. وبالرغم من ثقتهم البالغة بأنفسهم فإن أذكياءهم قد أدركوا ان هؤلاء الأجانب الذي هزموا أمامهم من إغريق وفرس ومصريين وإسبان .... يعرفون من أنواع الفنون ما لا يعرفون هم أنفسهم. وهكذا احتاج العرب إلى معاونة هؤلاء وعلى أيدي الغرباء من إغريق وفارسيين وأقباط ومجوس وصابئة ويهود، وبفضل تعاونهم الكامل قامت الإمبراطورية الإسلامية. ولم يكن العرب بحاجة إلى هؤلاء فيما يتعلق بدينهم او لغتهم ولم يمض وقت طويل حتى أدرك العرب ان ما لدى هذه الشعوب من امتياز ثقافي يرجع في واقع الأمر إلى ما لديهم من علوم وفنون .

ومن هذه النقطة يبدأ ما يمكن ان نسيمه بمعجزة العلم العربي. ومرة أخرى تستعمل كلمة معجزة لان ما تحقق على أيدي العرب في ميدان العلوم لا يكاد يصدق. ولم يحدث قط في تاريخ الإنسانية ان تمكن قوم من العلم هذا التمكن السريع الا في حالة واحدة أخرى هي ما حققه عصر موتسوهيتو[3] Mutsuhito لليابان من علم وفن حديث. والحق ان بين هاتين الحالتين من النهضة الإنسانية شبهاً أساسياً.

لقد أدرك قادة المفكرين العرب حاجتهم الماسة إلى علم الإغريق كما أدرك اليابانيون في العصر الحديث حاجتهم إلى علم أوروبا. وقد كان لدى هؤلاء وأولئك عزيمة روحية ذلّلت كل ما اعترض طريقهم للنهوض. ولم يكونوا يدرون في أول الأمر ما كان ينتظرهم من صعوبات ولعل جهلهم بهذه

---

[1] في القرآن: (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلك تفلحون). وفي الحديث (ما أسكر كثيره فقليله حرام).

[2] ننبه القارئ إلى عظيم عناية النبي محمد (عليه السلام) بالحج وحظر المسكرات وتدعيم اللغة العربية، فبهذه الوسائل عزز جماعته الجديدة. ولم يسمح النبي بأن تعاني العربية ما عانته السريانية والقبطية من مآل إلى الزوال، فقد جعلها جزءاً لا يتجزأ من دينه، فأكسبها بذلك قدسية وجعلها عنصراً دائماً يحفظ وحده ثقافته دون تعصب لجنسه أو لعقيدته.

[3] دام حكم الإمبراطور موتسوهيتو Mutsuhito (1868–1912) أقل من نصف قرن، وهذا أقل من العصر الذي تمثل فيه العرب الثقافة الإغريقية. وليس هذا بغريب، فإن العصور الوسطى كانت تتميز بالبطء، كما لم يكن لدى العرب الوسائل الحديثة (كالطباعة والآلة البخارية والتلغراف... الخ) التي هيأها العصر الحديث لنهضة اليابان وقد استغرق اليابانيون فترة تماثل الفترة التي استغرقها العرب لتمثل الثقافة الإغريقية، عندما حاولوا من قبل اكتساب الثقافة الصينية القديمة. ولكن اليابانيين قد وقفوا عند مجرد أخذ ما لدى سواهم دون أن يضيفوا إليه، أو يتطوروا بثقافتهم كما فعل العرب الذين هم في الواقع إحدى حلقات السلسلة الثقافية التي نعيش اليوم في ظلها. ومن أجل هذا يمكن لنا أن نغض الطرف عن الثقافة اليابانية، وهو ما لا نستطيع أن نأتيه بالنسبة للثقافة العربية.

الصعوبات هو ما جعلهم يندفعون غير مبالغين لتحصيل ما يبغون دون تفكير او خوف. ومتى نسى الإنسان صعوبة الأمر واندفع يطلبه ذلّ له الأمر وطاع.

لم تبدأ نشأة العلم العربي ونهضته التي لا تكاد تصدق الا في النصف الأخير من القرن الثاني للهجرة. واليوم يحاول بعض الناس ان يستخرج من نصوص القران للعلم وهم يفعلون ذلك بتحميل بعض مفرداته معاني لم تخطر ببال النبي ولا ببال كثيرين ممن عاشوا بعده بقرون عديدة . ولم يكن الخلفاء السنيون اكثر عناية بشئون العلم الدنيوي. وفي ظننا ان عمالهم من الإغريق لم يكونوا سوى رجال إدارة لا يعرفون الكثير عن شئون العلم والثقافة التي كانت لأجدادهم القدماء. لهذا نستطيع القول بان مكة أو المدينة أو دمشق لم تكن مقرا لحركة علمية بالمعنى الحديث في هذا العصر المبكر.

لم تبدأ النهضة العلمية الحديثة الا بعد انتقال الخلافة إلى بغداد فما الذي حدث؟ هناك التقت العقلية العربية بالعقلية الفارسية فأمدت هذه تلك. والظاهر ان ما في العرب والفرس من مميزات وعيوب جعلت كلا منهما يكمل الآخر. لقد كان الفرس قوما مترفين يحبون حياة المعرفة والتأمل. أما العرب فقوم نشطون يمتازون بصدق العقيدة وقوتها. وما العلم العربي في واقع الأمر الا وليج العقلية الساميّة بعد تلقيحها بالعبقرية الإيرانية. ربما كان هذا التعبير عاما غير دقيق، ولكنه مع ذلك يساعدنا على معرفة ما حدث في بغداد، ففي غضون قرنين من الزمان (750-950م) تمكن حكام العرب بواسطة رعاياهم من المسيحيين واليهود ان يزودوا لغتهم العربية بخير ما انتج الإغريق من علوم . يحاول بعض المؤرخين ان يقلل من أهمية هذا ويدعي ان كل ما فعله العرب لم يكن سوى مجرد نقل. ومثل هذه الدعوى خطا فاحش وليس هناك أدنى شك في ان قادة العرب كانوا على حرص بل وانهم حقيقي المعرفة. ولكنهم تطوروا سريعا من حد المنفعة إلى مستوى أعلى. وقد يقول البعض بان سبب نبوغ العرب في الطب مثلا انه علم عملي. وكذلك الأمر بالنسبة للفلك الذي كانوا يستخدمونه في التنجيم. ولكن العرب لم يقفوا في ترجمتهم عند هذا الحد، بل ترجموا الكثير في الرياضيات والفلسفة، ولم يكن لهم منفعة في هذا اللهم الا إشباع الرغبة في المعرفة المجردة كما يقول أفلاطون. ولربما قيل بان جمهرة المترجمين كانوا من الأجانب غير المسلمين بل وغير العرب فإذا صح ان يكون لأحد فضل في حركة نقل العلوم فإلى هؤلاء يرجع الفضل .... والسبب الذي من اجله كانت غالبية المترجمين من غير العرب هو ان الترجمة تحتاج إلى معرفة عدد من اللغات. ولم يكن هذا متوفرا للعرب. ولكن ذلك لا يكفي فلابد لعمل علمي يطول به العهد، حتى يتحقق. إلى ان يجد من يحرص على تمامه ويتكفل بنفقاته. وقد كان قادة العرب على استعداد للبذل والحرص على تحقيق النهضة العلمية التي يرجع إليهم، لا إلى سواهم، فضل بدئها والاستمرار فيها.

كانت الكتب تترجم في غالب الأحيان عن الإغريقية. ولكن هناك بعض الكتب التي ترجمت عن السنسكريتية وسواها من لغات الشرق. كما كانت تترجم في بعض الأحيان الأخرى إلى السريانية، ثم تنتقل منها إلى العربية. ونحن اليوم لا نعرف الكثير عن مدى اقتراض العربية من السنسكريتية والفارسية القديمة والصينية الخ، وذلك لعدم وجود علماء يعرفون هذه اللغات الشرقية واللغة العربية في نفس الوقت. وهذه ميزة أخرى من ميزات الثقافة العربية فالعرب لم يكتفوا بما عند الإغريق (واغلب الظن انهم لم يدركوا أول الأمر أفضليتهم المطلقة) بل كانوا حريصين على ان يردوا كل منبع. وثمة ميزة أخرى هي انه لم يمض وقت طويل حتى تمثل العرب كل هذه الثقافات واخرجوا منها شيئاً جديداً. وكان أعظم ما أحدثه العرب في الرياضيات والفلك، وعلم الحساب الحديث وعلم حساب المثلثات. ومما يلفت النظر ان كلا من هذين العلمين قد بني على أساس من العلم الإغريقي والعلم السنسكريتي. كذلك اقترض العرب من الإغريق والهنود معارفهم في العلوم الطبية.

وقد اعترف بذلك علي بن ربان الطبري في كتابه "فردوس الحكمة"[1] وجاء بعد الطبري رشيد الدين، وقد كتب بالفارسية فجاوز حدود الإغريق والهند، واستفاد إلى جانبها من علم الطب في الصين. ويقول خصوم الثقافة العربية بان تعدد جهات الاقتراض ليس خيرا من الاقتراض من جهة واحدة، فليس في اي الحالين ما يدل على ذاتية علمية. وهذا النوع من الجدل مغالطة صريحة، وخاصة فيما يتعلق بعلوم الرياضيات. ففي المثالين السابقين لم يقف دور الرياضيين العرب عند نقل التراث الإغريقي أو السنسكريتي، فمثل هذا العمل لا طائل تحته، ولكنهم جمعوا هذا إلى ذاك وألحقوا التفكير الإغريقي بالتفكير الهندي، وإذا لم يسم مثل هذا العمل ابتكاراعلميا فليس هناك ابتكار في اي علم؛ فما الابتكار العلمي الا نسج الخيوط المختلفة وربط بعضها ببعض. أما الابتكار من العدم فلا وجود له. كذلك يقول البعض ان العلماء العرب لم يفهموا مبتكراتهم فهما كاملاً فهم مثلا قد اخذوا كتابة الأرقام عن الهنود ولكنهم لم يستعملوها في الجداول الفلكية والجغرافية مع أنها خير ما يصلح لمثل هذه الجداول.[2] ولكن هذا النقد لا يساوي كثيراً فان اي اكتشاف علمي خطير لا يمكن ان يدرك مكتشفه كل مداه وليس مكتشف النظرية في الواقع هو الذي يطبقها فالتطبيق أمر ثانوي يقوم به قوم من الدرجة الثانية يهتمون بالجانب العملي من كل اكتشاف. ولدينا نظريات فاراداي Faraday لم يطبقها بنفسه بل طبقها من بعده زينوب جرام Zenobe gramme ونظريات كلارك ماكسويل Clark Maxwell لم يطبقها هو وانما طبقها ماركوني Marcni .

ولنرجع مرة ثانية إلى العراق في القرون الوسطى لنجد العلم العربي في هذا البلد حافلاً بالإمكانات الغنية والسر في ذلك انه قد مزج بين ثقافة الإغريق وثقافة الشرق وخلق منهما وحدة جديدة او على الأقل مهد السبيل لخلق هذه الوحدة الجديدة. وقد كان في استطاعة العلم الإغريقي ان يصل إلى الغرب اللاتيني بسهولة ويسر لولا ان الكاثوليكين والارثوذكس من المسيحيين كانوا في قطيعة يسود بينهم الشقاق والشك. وقد كانت هذه القطيعة حائلاً منيعاً لم يترك فرصة تمكن علم الإغريق من التسرب إلى الأمم اللاتينية التي حملت رسالة المستقبل في ميدان العلوم. وقد تم ذلك عن طريق العرب وإذا نظرنا للأمر باعتباره الإنساني الواسع لوجدنا ان الثقافة العربية الإسلامية كانت ذات قيمة بالغة الأثر لأنها لم تكن القنطرة التي وصلت الشرق الأدنى بالغرب فحسب، ولكنها وصلت الشرق الأدنى بآسيا البوذية أيضاً. وبهذا اصبح الشرق الأدنى حلقة الوصل بين هذين الطرفين المتباعدين . يرى البعض ان نزعة الترجمة من لغة إلى أخرى تشبه نزوع الماء إلى الجرى من مستوى عال إلى آخر منخفض وهذا صحيح إلى حد كبير. ولكن الأمر لا يلبث ان يرتفع بالمستوى المنخفض إلى طوفان مرتفع. وقد حدث هذا في حالتين يهمنا هنا ان نشير إليهما. أولاهما حركة الترجمة من الإغريقية إلى العربية وثانيهما حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية. ولكن هناك فارقا جوهريا بين الحالتين يساعدنا فهمه على رؤية جهود العرب في ضوء جديد .

لقد ظهرت حركة الترجمة إلى العربية في أواخر القرن الثامن الميلادي اي بعد نهاية عصر ازدهار العلم الإغريقي بنحو أربعة قرون وقد يقال أن الثقافة البيزنطية كانت امتدادا للثقافة

---

(1) ينبغي عدم الخلط بين علي الطبري، هذا، وبين محمد الطبري المؤرخ الشهير وصاحب التفسير الجامع. وقد قصرت في كتابي (Intro. 1, 574) عن توفية هذا العالم الجليل حقه، لأني لم أكن على علم بكتابه "فردوس الحكمة" في ذلك الحين (1927). وقد نشر كتابه هذا سنة 1928 في برلين على يد م.ر. صديقي وقد كتب max Meyerhof (Isis, 16, 6-54) عرضاً وتحليلاً لهذا الكتاب. أما ما كتبه عن رشيد الدين بعد ذلك بعشرين سنة، فقد كان أكثر كفاية Intro., (3, 9, 969-976).

(2) أنظر كتابنا: Intro., (3, 133, 797-98).

الإغريقية إلى حد ما وان بعض العلماء البيزنطيين من أمثال جوانس فيلوبونوس Joannes Philoponos وايتيوس الامدى Aetios of Amida والاسكندر الترالي Alexander of Tralles وباولوس ايجينتا Paulos Aegineta قد ساهموا في نقل الثقافة الإغريقية إلى العالم العربي وهذا صحيح؛ ولكن يمكن القول من ناحية أخرى بان خير ما انتج الإغريق لم ينتشر بل ان ثمرته المرجوة لم تنضج قبل ألف عام او يزيد بعد ما تمثلت العربية كل هذا الإنتاج. والواقع ان حكمة الإغريق ومعارفهم قد جمعت قبل ان يعرف قادة العرب بوجودها ويساهموا في استغلالها بعهد طويل .

أما حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية فقد بدأت في عهد قسطنطين الإغريقي في الربع الثالث من القرن الحادي عشر، اي في عهد كانت الترجمة الإغريقية إلى العربية فيه قد أتت ثمارها كاملة ناضجة حيث كانت قد مرت من مرحلة الفهم إلى مرحلة الابتكار والزيادة على الأصل. وبعبارة أخرى يمكن ان نقرر ان العصر الإغريقي والعصر العربي مفترقان تمام الافتراق بينما عاش العرب واللاتين إلى حد ما في نفس العصر ونتيجة لذلك كان لعلماء العرب الأولين نسخا منقولة عن الأصل الإغريقي بينما كان علماء اللاتين معاصرين لأساتذتهم من العرب فكانوا بهذا الاعتبار زملاء لهم ناشئين في كنفهم وقد مات كثير من العلماء العرب أمثال الغزالي والبيروني وابن الهيثم وابن سينا ، فضلا عمن سبق هؤلاء من علماء قبل بدء ازدهار العلم اللاتيني. كما عاش عدد من علماء العرب بعد العصر العلمي الذهبي الكاثوليكي ومن أمثال هؤلاء ابن بطوطة الذي كان متأخرا عن ماركو بولو Marco Polo وابن خلدون الذي مات بعد سانت توماس St .Thomas بمائة واثنين وثلاثين عاما . كان لهذا الفرق بين ما ورثه العرب عن الإغريق وما ورثه اللاتين عن العرب اثر عميق. فقد كان حكام المسلمين ومستشاروهم قادرين على ان يتأملوا العلم الإغريقي في مجموعه بعد ان نضج واعترف له بالتفوق الكامل. ومن ثم كان مجال الاختيار والانتخاب أمامهم فسيحاً، فاخذوا منه طيبة وتركوا غثه. ولم يكد القرن العاشر - بل التاسع- ينتهي، حتى كانت كنوز العلم الإغريقي تُقرأ بالعربية .

ضاعت أصول كثير من الكتب الإغريقية، ولكن بعض هذا المفقود قد حفظ باللغة العربية. ومن خير الكتب التي فقد اصلها والتي احتفظت بها لنا العربية الجزءان الخامس والسابع من ابولينيوس Apollonios وبعض رسائل صغيرة لارخميدس ولقد درست كل المخطوطات الإغريقية حتى التي كتب عليها مرتين دراسة وافية. واصبح الأمل ضئيلاً في الحصول على مخطوطات أخرى أصيلة وكل ما بقى لنا من أمل هو الحصول على تراجم عربية للمفقود. منها ومن ثم فان دراسة المخطوطات العربية هي الطريقة المثلى لتوسيع معرفتنا بكتابات الإغريق العلمية.[1]

وعلى العكس من ذلك لم يكن لدى المترجم اللاتيني دائما فرصة الانتقاء من الإنتاج العربي كما كان لدى المترجم العربي، بالنسبة للإنتاج الإغريقي. وهكذا ترجم اللاتين عددا من أهم المؤلفات العربية في الطب والفلك مثلا ولكنهم ترجموا إلى جانبها كثيرا من المؤلفات التافهة. وبينما كان العلم اللاتيني يرقى السلم كان العلم العربي يهبط من الجانب الآخر بعد ان طغى عليه كثير من الأفكار الدينية الغامضة بل وكثير من الخرافة أيضاً. وكان من بين كتاب العرب في العصور الوسطى عدد بلغوا شهرة لا يستحقونها، سمع بهم المترجمون اللاتينيون ونقلوا عنهم كثيراً مما لا يستحق التقدير او العناية، وكان ذلك بصفة خاصة في التنجيم والعرافة لما كان يظن لهما من قيمة آنذاك. ولما يختبئ من

[1] ترجم عن Conics، الأجزاء من 5 إلى 7 للعربية بقلم ثابت بن قره، وراجعها أبو الفتح محمد بن الأصفهاني. ولم تنشر هذه الترجمة العربية، ولكن عثر على صورة لاتينية للأصل، نشرها إبراهام ايخيلينسيس الماروني Abraham Maronite Ecchelensis، ثم جياكومو الفونسو بوريللي Glacomo Alfonso Borelli في فلورانس سنة 1661 ثم أدموند هاللي (Edmund Halley) في طبعته الممتازة لايولونيوس اكسفورد 1710. وقد ترجم ثابت بن بره أيضاً مذكرات أرشميدس عن الشكل السباعي المنتظم (ragular heptagon) ونشرها كارل شوى Carl Schoy بالألمانية لا بالعربية (Isis, 8, 21-40, 1926).

وراءهما في ظنهم من قوى قاهرة. ولم تترجم هذه إلى اللاتينية فحسب بل ترجمت أيضاً إلى العبرية ولغات أخرى مختلفة. وجاء دور عدد كبير من أعاظم الكتاب العرب من أمثال أبي الفداء وابن بطوطة وابن خلدون بعد ان فتر حماس الأوربيين للترجمة عن العربية،[1] فلم تترجم مؤلفاتهم. ولهذا تكاد تكون كتبهم بالرغم مما لها من مكانة في الثقافة العربية، ضئيلة الأهمية نسبيا في تاريخ الثقافة الغربية .

أما ابن خلدون الذي يعتبر أعظم مؤرخ وعالم اجتماعي في العصور الوسطى فلأمره العجب، لقد جاء متأخرا فلم تترجم مؤلفاته إلى اللاتينية ومن ثم حرمت الثقافة الغربية مما فيها من كنوز. ولم يقدره مواطنوه أنفسهم حق قدره. ومن الغريب ان يكون الأتراك أول من أدرك مكانة ابن خلدون من الأجانب ولم يحدث هذا إلا في القرن السادس عشر[2] فقد اعجبوا به - فيما أظن - بآرائه السياسية في وقت كانوا فيه اكبر قوة في البحر المتوسط وكانوا سادة الإقطاع في بلادهم.

انحدر العلم العربي انحدارا سريعاً بعد القرن الرابع عشر فعندما تدهور سلطان المسلمين السياسي سيطر عليهم نوع من الكسل والتشاؤم، مما جعل اي نهوض جديد أمرا مستحيلاً. ومعنى ذلك انهم تأخروا رويدا رويدا في وقت بدأا فيه سواهم يسير إلى الأمام. ولكن رسالتهم العلمية في الشرق وفي شمال إفريقيا ظلت نشطة إلى حين من القرن السادس عشر وحتّى الثامن عشر على يد الأتراك.[3] غير ان علماء الأتراك وفلاسفتهم حتى في أزهر فترة من عصرهم الذهبي، لم يكونوا سوى مقلدين لما أبدعه العرب في ميدان العلوم والفلسفة. ويمكن القول بان أعلى مستوى وصل اليه الأتراك لم يكن ليداني المستوى الذي بلغه العرب قبل ذلك بقرون عديدة. وفي نفس الوقت اكتشف الغرب المفتاح السحري للعلم وهو المنهج التجريبي في البحث العلمي. وقفز العلم الإنساني في سرعة متزايدة إلى قمم شاهقة جعلت معارف العصور الوسطى سواء العربية او اللاتينية تبدو تافهة اذا ما قيست بها. وقد كان وراء ازدراء عصر النهضة للعصور الوسطى واستخفافه بعلمها بصفة خاصة خطا زاد من هولة ان العلم الغربي تقدم بخطوات واسعة في القرن السابع عشر وما بعده، فلم يلق علم العصور الوسطى ما يستحق من عناية إلا في أيامنا هذه. وكان معنى هذا أولا وقبل كل شيء الرجوع إلى العلم العربي وتقديره حق قدره. فقد كان لب علوم العصور الوسطى منذ القرن الثاني عشر، وظل يكوّن جزءا هاما فيها حتى القرن الرابع عشر .

وقد اهتم عدد كبير من علماء دول الغرب بدراسة المخطوطات العلمية العربية وأنفقوا في ذلك غالي الوقت والجهد. وقد كانت هذه المخطوطات من الكثرة بحيث بدا العمل ضخما. ومع ذلك فلا يزال الشوط طويلاً ونستطيع ان نجزم بأننا سوف نكشف عن الكثير من هذه المخطوطات العلمية كلما استمر بحثنا عنها وعمل المنقب عمل مغر يدفعه دائما للاستمرار ولكنه كالمقامرة يعتمد على الحظ والصدفة وربما بذل المنقب من الجهود المنظمة والدراسة المستمرة كل ما في وسعه ثم انتهى بعد ذلك إلى الإخفاق.

---

(1) أعني فتورهم في العصور الوسطى بطبيعة الحال ولا يدخل في حسابي الترجمات التي تمت على يد المستشـــرقين منـــذ القرن السابع عشر حتى اليوم، فهي لم تزود العلم الحديث بشيء، إذ لم تكن سوى إشباع لرغبة العلماء في البحث عـــن أصول ما لديهم من معرفة.

(2) يمكن للقارئ الرجوع إلى كثير من التفصيلات الطريقة في كتابنا. .Intro., 3, 776

(3) من أمثال كتاب صالح زكي "آثاري باقية" (بالتركية في جزءين من 512 صفحة استانبول سنة 1911 (Isis, 19, 506-515) وبحث كتبه عبد الحق عدنان (La Science chez Turcs Ottomans, Paris, 1939 (Isis, 32, 186-189. وله ترجمة للترجمة مزيدة ومنقحة، استانبول 1934 (Isis, 38, 121-125). وبحث ايـــدين م. ســـاييلي Aydin M. Sayili, Turkish Medicine Usis, 26, 403-414, 1937. وكتاب ق.ح طوقان "تـــراث العـــرب العلمـــي فـــي الرياضيات والفلك" في 268 صفحة – القاهرة 1941 (Isis, 36, 140-142).

كثيرا ما أتلقى أسئلة يطلب فيها سائلوها ان اذكر لهم اي المخطوطات العربية اجدر بالنشر وليس في استطاعتي بطبيعة الحال ان أجيب كل هؤلاء إجابة دقيقة فليس في وسعي سوى ان اذكر ذلك على وجه العموم على النحو الذي اعرضه الآن. اذا وقعت تحت يدي بطريقة او بأخرى مخطوطة ذات أهمية عظيمة فإن الغالب ان انقطع عما سواها وافرغ نفسي ووقتي لدراستها فان لم استطع فإني أعهد بمثل هذا العمل إلى صديق حميم او إلى احد تلامذتي المفضلين، وانا بذلك أعطيه فرصة فريدة ليبرز بين صفوف الأساتذة والباحثين وهذه اكبر هدية أقدمها إلى عالم ناشئ. ولست أستطيع ان اقطع بقيمة أي مخطوط من المخطوطات، فكل ما اعرفه تخمين قد يصادف الواقع او يحيد عنه. ولو أمكن لي ان أتفرغ من مشاغلي العديدة لأنشر مخطوطا من المخطوطات لجهدت في البحث عن قيمته ومعرفة قدره، كما يفعل اي إنسان سواي. ولكن كيف افعل ذلك؟ ما الأدوات التي تسهل علينا هذا العمل وتجعله في حدود الممكنات؟ هذه الأدوات هي الفهارس التي تضم عناوين المخطوطات العربية الموجودة في ثمانين مدينة موزعة في مختلف أنحاء العالم.[1] كان مؤلفو هذه الفهارس (وبعضها مفعم بالتفاصيل عن آلاف من المخطوطات) من الرواد المبرزين بكل ما تعني هذه العبارة. وبالرغم من ان قلة محدودة هي التي تعرف قيمة ما أدّوه من خدمات، فإنها ولا شك تجلّ على الوصف. ولعل أعظم من يستحق الإعجاب والتقدير تلك الفئة القليلة بينهم التي بدأت هذا العمل الشاق رغم العقبات التي اعترضت سبيلها. وقد استفاد من تبعهم من جهودهم فاخرجوا لنا فهارس اكثر فائدة وأقل عرضة للخطأ.

ومما يجدر ذكره ان هذا الرعيل الأول فيما عدا واحدا فقط من أبناء لبنان المارونيين من أمثال إبراهيم الحقيلاني 1605-1664 وابن أخته جيوفاني ماتيو نيروني النمروني والسمعانيين يوسف سيمون السمعاني 1687-1768[2] وعواد السمعاني 1711-1782 وميجويل كاسيري الغزيري 1710-1791 وقد عدّد هؤلاء في مقالاتهم المختلفة المخطوطات العربية الموجودة في المكتبات الإيطالية والإسبانية. أمّا الشخص الوحيد غير اللبناني فهو جوان اوري Joannes Uri الهنغاري.[3] وقد نشر أول

(1) تجد قائمة بهذه الخطوطات فـــي كتـــاب: Giuseppe Gabrieli Manuale di bibliographia musulmana, 189- وفـــي كتـــاب (Isis, 5, 449-450) 245, Rima, 1916 Carl Breakel-arabischen Litterature, mann Geschichte der Supplement, Vol., I, 5-11, Leiden, 1936; Vol. 3, 1191, 1939.

(2) يرى الأستاذ فيليب حتى أن الاسم الأصلي لكاسيري هو ميخائيل الغزيري والغزيري نسبة إلى "غزيـــر"، وهـــي قريـــة مارونية صغيرة في كسروان بلبنان شمالي بيروت وتطل على البحر.

(3) ولد في هاجيكوروس Hagykoros بهنغاريا سنة 1724. في مكان آخر غير الذي عاش فيه العالم الشهير Alesander Csoma de Koros (1784–1842). وهذا الأخير من مواليد ترانسلفانيا. وقد درس في ليدن ودعى إلى أكسفورد سنة 1766 لتنظيم كتالوج المخطوطات الشرقية في مكتبتي بودليان. وقد نشر القسم الأول من الكتالوج في أكســـفورد ســـنة 1787، ويحتوي على وصف ألفين وثلاثمائة وثمان وخمسين مخطوطة شرقية. منها ألف وأربعمائة وســـت وســـبعون بالعربية. وقد مات ألمرى في أكسفورد سنة 1795 (DNB, 58, 42). أما القسم الثاني من الكتالوج فأصغر بكثير مـــن الأول، وقد نشره (1793-1828) Alexander Noicoll في أكسفورد سنة 1821. ويحتوي على مائتين وأربع وثلاثين مخطوطة. منها مائة وست وخمسون بالعربية. وقد قام أورى بالجزء الأكبرمن هذا العمل. راجع التفصيلات الخاصـــة بحياة أورى وأعماله إلى مقام بقلم Joseph de Somoqui المنشور في Isis 39, 61-63, 1948 وقد صوب الكاتـــب كثيراً من أخطاء DNB.

فهرس للمخطوطات العربية في مكتبة بوديليان باكسفورد.[1] أما أغنى فهرس للمخطوطات العربية في العالم الجديد فهو فهرس جامعة برينستون. وقد قام بتجميع نصف مواده الأستاذ فيليب حتّي ومساعدوه.[2] ولا نزال ننتظر إتمام هذا العمل بفارغ الصبر. وفي كل هذه الفهارس عزلت المخطوطات العملية عن سواها. ولكن الباحث لا يستطيع الاعتماد الكامل على هذا العزل لا سيما في الفهارس الأولى، فكثير من المخطوطات غير العلمية تحوي مادة علمية. وقد قام بتجميع هذه الفهارس علماء الدراسات الدينية والمؤرخون، وليس لهؤلاء معرفة كافية بالعلوم ومن ثم لم يكن في استطاعتهم ان يقدّروا ما في هذه المخطوطات من أصالة وقيمة كما يستطيع رجال العلوم.[3] ومن حسن الحظ ان مؤرخ العلوم لا يعتمد كثيرا على ما خلفه له جامعو الفهارس من المؤرخين ورجال الدين، بل ان له طريقة أخرى نستطيع تلخيصها فيما يلي:

1- لتبدأ بكتاب مثل "مقدمة في تاريخ العلوم" تأليف سارتون ولتقرأ في أناة وقلمك في يدك القسم العربي في الفصول التي تعنيك كالفصل الخاص بالجغرافيا او الطب وسيلفت نظرك مثلا مؤلف كالبيروني او الادريسي او الجلداكي وستجد في ثنايا ما تقرا ذكرا لعدد من المخطوطات التي لم تنشر.
2- - ارجع كذلك إلى كتاب بروكلمان تاريخ الأدب العربي، وستلاحظ ان سارتون يشير عادة إلى الأجزاء الأولى منه. ومنها نستطيع ان تنتقل إلى الملحقات وستجد فيها إشارة للمخطوطات المختلفة التي لم تنشر. ولو صادف ان كانت إحدى هذه المخطوطات من بين ما أشار اليه سارتون في كتابه، فانك تستطيع بمراجعة ما كتبه عنها ان تقدر قيمتها .
3- اذا ذكر سارتون وبروكلمان أحد المخطوطات بما يقنعك فارجع إلى فهارس المكتبة التي توجد فيها المخطوطة (وقد ذكر بروكلمان أسماء المكتبات التي تضم المخطوطات والنسخ الموجودة من كل مخطوط) وستجد الفهرس يصف لك المخطوطات بل ويحلل نصوصها ويناقشها وينقل لك نماذج منها في بعض الأحيان .
4- ارجع إلى الفهارس التالية لكتاب بروكلمان مثل فهرس جامعة برنستون الذي جمعه فيليب حتّي او فهارس استانبول التي أعدّها هلموت ريتر Helmut Ritter ومساعدوه.
5- اطلب تصوير المخطوطات التي تختارها للكتاب الذي تريد نشره واعلم انه قد يمر بعض

---

[1] يسبق الرواد دائماً سواهم من الرواد كما يسبق الآباء سواهم من الآباء الآخرين. ولا شك أن الفهارس التي ظهرت في أول الأمر قد سبقت ما فعله جامعو المخطوطات أنفسهم. ولا شك كذلك في أن هناك بعض الأعمال التي لم تنشر سبقت في وجودها كثيراً مما نشر. وليس في استطاعتنا تحقيق كل هذا فهذا عمل معقد يذكر مثالاً له:
Giorgio Levi della vida: Richerche sulla formazions del piuntico fondo dei manoscritti Orientali della Biblioteca Vaticana, Vaticano, 1939 في كتابه (Isis, 36, 273-275).

[2] أنظر: فيليب حتي ونبيه فارس وبطرس عبد الملك في Descriptive Calalogue if the Garrett Collection of Arabic MSS. Pdin – ceton 1938-1939 (Isis, 31, 558).

[3] هكذا لم ينبه العلماء الأعلام من أمثال Adolf Neubauer وErnest Renan في سنة 1893 إلى الأهمية العظمى لمخطوطة رياضية بالعبرية. وقد كان من الممكن أن يحدث نفس الشيء لو كانت بالعربية (Isis, 25, 26-45, 1939, Intro., S.1518). لهذا نرى أن القسم العلمي في فهرس المخطوطات يجب أن يوكل إلى رجال العلوم. وهذا هو ما حدث عند إخراج فهرس Escorial Mss الذي ينشر الآن، فقد ترك إعداد القسم الخاص بالطب إلى صديقنا الراحل Dr. H.P.J. Renaud of Rabat, Paris, 1941 (Isis, 34-35).

الوقت قبل وصول الصور إليك. ويمكنك استغلال هذا الوقت في قراءة ما كتبه المؤلف من كتب أخرى وفي قراءة ما كتب عنه. وستجد ثبتا طيبا لها في كتاب سارتون او في الفصول المناظرة في المراجع النقدية Cretical Bibliographies التي تنشرها مجلة ايزيس بين الحين والآخر .

6- عندما تصلك الصور التي طلبتها إبدا بحل رموزها وتفهّم ما فيها. وستستطيع بعد ذلك ان تحكم عما اذا كانت تستحق. او لا تستحق. ولسنا في حاجة إلى ان نتحدث هنا عن العمل الشاق الطويل الذي تتطلبه عملية النشر. وقد يعن لك الا تنشر المخطوط كله بل ان تقتصر على تحليل جزء من أجزائه وأن تنقل بعض النصوص العربية مترجمة إلى اللغة التي تؤلف بها. أما اذا لم يعجبك المخطوط فلن تكون قد ضيعت وقتك سدى، اذ ستكون قد اكتسبت أثناء تحقيق قيمته الكثير من المعلومات التي تساعدك على تحقيق سواها. عندما تنتهي من كتابة مخطوطك بالعربية كتابة صحيحة فاعلم انك لا تزال في أول الطريق، حيث ان المرحلة التي قطعتها حتى الآن، قد اعتمدت فيها على معرفتك بأنواع الكتابة العربية وعلى قدرتك اللغوية. أما المرحلة الثانية فإنها تعتمد على مدى استطاعتك الحكم على ما في المخطوط من قيمة علمية. وسيتطلب ذلك ولا شك معرفة كافية بالعلم الذي يتعرض له المخطوط في ماضيه وحاضره. كما تتطلب قراءة ما كتب بنفس اللغة العربية في هذا العلم حتى تعرف معنى المصطلحات معرفة دقيقة. تحتاج هذه المرحلة إلى تعاون عدد من العلماء كنا يحدث في اغلب الأحيان. ياخذ كل منهم من حيث ينتهي سابقه فيقوم واحد منهم مثلا بترجمة النص العربي للإنجليزية، فيفتح الطريق لسواه ممن يعرفون موضوع المخطوطة اكثر مما يعرف. ولكنهم لا يجيدون العربية او يجهلونها تماماً. واليك مثالا لهذا العمل، إحدى المقالات الطويلة في كتاب سارتون حيث سيحصر الكاتب النصوص العربية وترجماتها في قسم، ثم الدراسات الحديثة التي تتصل بالموضوع مرتبة ترتيبا زمنيا في قسم آخر وفي حالة فلكي مثل "أبي الوفاء" تعاون عدد كبير من المستشرقين والرياضيين وعلماء الفلك في القيام بالنواحي المختلفة التي يتطلبها نشره، فمنهم من قام بالترجمة ومنهم من قام بشرح موضوع البحث وغير ذلك.

على ان تحقيق النصوص العلمية وشرحها ونسبة ما فيها إلى مؤلف بعينه ليس عملا ضخما فحسب، بل انه عمل يحتاج إلى عدد كبير من العلماء الذين تختلف نواحي تخصصاتهم. ويجب أولا ان نعثر على النص، ثم نحضر النسخ المختلفة له ونقارن بعضها بالبعض الآخر ثم ننسخ النسخة التي نرتضيها نحن بعد هذه المقارنة ونترجمها ونشرحها. وقد تستتبع عملية الشرح دراسة مقارنة لنصوص أخرى وقد تثير كثيرا من نقد رجال العلم وقد يحدث بعد كل ذلك ان نجد أيضاً نصاً آخر خيراً من النص الذي عثرنا عليه. وهنا يتحتم علينا أن نبدأ العمل بكل أدواره المذكورة من جديد في الضوء الذي يلقيه علينا النص الجديد. وليس من المستحيل ان يقوم واحد بكل هذه الأعمال وإن كان ذلك من النادر. ولكن هذا العمل في العادة عمل مجموعة لا عمل فرد. وقد تضم المجموعة التي تعمل على مخطوط ما علماء من عدة دول. كما قد يستغرق إتمام نشرها قرنا او ما يزيد على قرن من الزمان. ويمكن القول بان هذا النوع من الدراسة عمل لا ينتهي لأننا لا نكاد نفرغ منه - على ما أظن - حتى نكتشف نصا آخر لنفس المؤلف يحتم علينا إعادة النظر في كل ما انتهينا اليه من قبل.

ان الغرض من كل هذا الذي أقول هو ان أوضح للقارئ ان مثل هذا العمل بطئ بطبيعة الحال. وقد يكون من الصحيح ان توفقنا الصدفة إلى اكتشاف يختصر لنا طول الطريق. ولكن الصحيح أيضاً ان الطريق إلى المعرفة طويل المدى وان الصبر أول ما يتذرع به العالم. هناك عدد من

المخطوطات لا يدركه الحصر ينتظر الدارسين من أبناء الجيل الذي نعيش فيه ولكن هناك أيضاً ما سنضطر لتركه للأجيال اللاحقة ولكن دعنا نقول الحمد لله على كل حال. وفي النهاية لا يسعنا الا ان نعترف بالفضل لسابقينا من علماء العرب وبخاصة الرواد منهم في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر. لقد نقلوا لنا كنوز الإغريق وحكمتهم كما نقلوا لنا كثيرا من كنوز إيران والهند وأضافوا مما لديهم هم إلى كل ذلك. لقد مكّنونا – نحن أبناء الغرب - من ان نبني لأنفسنا تقاليد ثقافية هي أغلى تراث ورثناه عن آبائنا وان أغلى ما في هذا التراث هو ما ورثناه عن أسلافنا في العلم من مختلف الأجناس ومختلف العقائد والشعوب. انهم بطبيعة الحال لم يكونوا يفكرون فينا ولكن هل نفكر نحن كثيرا في خلفنا؟[1] ان خير ما نشكر به أسلافنا ونحيي ذكراهم به هو ان نكمل ما بدأوا من عمل جليل وان نسير على طريقهم في صبر وأناة وثقة وأمانة.

---

[1] هذا شيء يمكن أن نحققه لأحفادنا لم يستطيع أجدادنا من قبل أن يحققوا لنا نظيراً له. وفي مؤسساتنا المالية من القدرة ما يمكنها من أن تفي بهذا الدين العظيم الذي في عنقنا. ونحن نأمل أن نزيد في ردنا لجميل الأسلاف على مجرد دفع الدين الذي ندين لهم به.

النهضة الثقافية في العصر العباسي

أحمد شلبي

صوّر البروفسور نيكلسون Nicholson النشاط العلمي في العالم الإسلامي تصويراً دقيقاً يحسن أن نقتبس منه السطور التالية، لتكون مطلع حديثنا عن النهضة الثقافية في هذا العصر، قال: كان جل الباحثين وطلاب العلم من المسلمين يرحلون في حماس ظاهر وسط القارات الثلاثة (وهي عالم ذلك العصر) ثم يعودون إلى بلادهم، كما يعود النحل محملاً بالعسل الشهي، فيجلس هؤلاء الباحثون ليرووا شغف الجماهير التي كانت تنتظر عودتهم لتلتف حولهم، فتنال من علومهم ومعارفهم زاداً وفيراً، وخيراً عميماً، كما كان هؤلاء الباحثون يعكفون أحياناً على تدوين ما جمعوا وما سمعوا، ثم يخرجون للناس كتباً هي بدوائر المعارف أشبه، مع نظام وبلاغة عذبة. وهذه الكتب هي المصادر الأولى للعلوم الحديثة بأوسع ما تحتمله كلمة علوم من معنى، وهي مرجع العلماء والباحثين ومنها يستمدون فنوناً من الثقافة والمعرفة أعمق بكثير مما يظن الناقدون.

ومن الطبيعي أن يكون العصر العباسي الأول أنسب العصور ملائمة للنهضة الثقافية، فمدينة الإسلام بدأت فيه تستقر بعد هدوء حركة التوسع والفتوح التي كانت طابع العصر الأموي، والثقافة تنتشر في الأمة إذا هدأت، واستقرت أمورها، وانتظم ميزانها الاقتصادي، وجل هذا قد توافر للأمة الإسلامية بعد قيام الدولة العباسية، وتمكن السفاح والمنصور من تثبيت الدولة، والضرب على أيدي أعدائها، وما إن تم النصر الحربي حتى أفسح رجال الحرب الطريق لرجال الإدارة والمال والقانون والآداب، فظهر في ذلك العصر نخبة من الشعراء والفلاسفة والمؤرخين والرياضيين ورجال الدين، وقادة الفكر الذين أكسبوا اللغة العربية أغنى وأبرز تراث أدبي حظيت به.

وكانت النهضة العلمية في ذلك العصر تتمثل في ثلاثة جوانب:

1- حركة التصنيف.

2- تنظيم العلوم الإسلامية.

3- الترجمة من اللغات الأجنبية.

وفيما يلي نبذة موجزة عن كل جانب من هذه الجوانب:

1- حركة التصنيف:

مرّت حركة كتابة الكتب بمراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى وهي عبارة عن تقييد الفكرة أو الحديث أو نحو ذلك في صحيفة مستقلة أو مع بعضها البعض.

والمرحلة الثانية وهي عبارة عن تدوين الأفكار المتشابهة أو أحاديث الرسول في ديوان واحد، فهنا أحكام فقهية جمعت في ديوان، أو مجموعة من الأحاديث أو أخبار تاريخية وهكذا.

أما المرحلة الثالثة ، فهي مرحلة التصنيف وهي أدق من التدوين، لأنها ترتيب ما تمّ تدوينه وتنظيمه ووضعه تحت فصول محددة وأبواب مميزة . قال الزبيدي: "وصنفه تصنيفاً جعله أصنافاً، وميز بعضها عن بعض، قال الزمخشري ومنه تصنيف الكتب. وهذه المرحلة وصل لها المسلمون في العصر العباسي الأول، وكان الأئمة قبل ذلك يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف غير مرتبة، حتى سنة 143هـ، إذ شرع العلماء المسلمون في تصنيف الحديث والفقه والتفسير وكتب العربية وأيام الناس. ومن أشهر المصنفين في هذا العصر مالك الذي ألف الموطأ، وابن إسحاق الذي

كتب السيرة، وأبو حنيفة الذي صنف الفقه والرأي. ويرجع إلى أبي جعفر المنصور الفضل في توجيه العلماء هذا الاتجاه، وقد كان المنصور كما يقول السيوطي كامل العقل، جيد المشاركة في العلم والأدب، فقيهاً تلقى العلم عن أبيه وعن عطاء بن ياسر، ويروى أنه قابل الإمام مالكاً في موسم الحج، وفاتحه في مسائل كثيرة من العلم، ثم قال له: "يا أبا عبد الله لم يبق في الناس أفقه مني ومنك، وإني قد شغلتني الخلافة، فاجمع هذا العلم ودوّنه، ووطئه للناس، توطئة ، وتجنب فيه شدائد عبد الله بن عمر ورخص عبد الله بن العباس، وشواذ عبد الله بن مسعود، واقصد إلى أوسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضي الله عنهم، فاعتذر مالك، فلم يقبل المنصور منه، فوضع مالك "كتاب الموطأ" وأثر عن مالك قوله: والله لقد علمني المنصور التصنيف ويقول حاجي خليفة: "واختلف في أول من صنف فقيل الإمام عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج البصري (155هـ) وقيل أبو النصر سعيد بن أبي عروبة (155هـ) وقيل ربيع بن مسعود بن صبيح (160هـ) وقد صنف معمر بن راشد (179هـ) وسفيان الثوري (161هـ) ومالك بن أنس (179هـ) وعبد الله بن مبارك (181هـ)". وسواء كان هذا أول من صنف أو ذاك، فإن المتفق عليه أن هذا العصر هو عصر التصنيف، وأن النضج العلمي الذي ينشأ عن طبيعة التطور، بالإضافة إلى الاتصال بالنتاج الأجنبي الذي كان قد وصل إلى درجة كبيرة من دقة التأليف والتنظيم قد كانا من أهم الأسباب التي نقلت النتاج في البلاد الإسلامية من التدوين إلى التصنيف، ولسنا في حاجة إلى القول أن حركة التصنيف لم تتوقف بعد ذلك، بل سارت قدماً وأخذت طريقها نحو مزيد من الدقة وحسن الترتيب.

2- تنظيم العلوم الإسلامية

العلوم الإسلامية هي هذه الطائفة من العلوم التي نبعت من طبيعة الحياة الإسلامية، وهي التي تتعلق بالدين ولغة القرآن، ويطلق عليها بعض المصنفين "العلوم النقلية" إذ أن الباحث فيها ليس له إلا أن ينقل ويروي، فالمفسر والمحدث ليس لهما إلا أن يرويا ما تلقياه عن طائفة أُخرى من الرواة مرفوعة إلى الرسول (ص)، وليس للغوي إلا أن ينقل اللغة من العرب الخلّص، أو عمن سمع منهم مباشرة أو بواسطة. ولكن تسمية هذه العلوم بالعلوم النقلية في العصر الذي ندرسه لم تعد تسمية دقيقة، ذلك لأن علماء هذا العصر استباحوا لأنفسهم أن يعتمدوا على العقل والمنطق في التدليل على ما يذهبون إليه، فأصبح المحدث يحكم على هذا الحديث أو ذاك بأنه موضوع لأنه يخالف العقل والمنطق، وأصبح يفتى في مسألة فقهية لم يرد فيها نص صريح باجتهاده وتفكيره، وإن خالف من سبقوه من المجتهدين، وأصبح أحياناً يؤول النص للتوفيق بين طوائف النصوص التي يظهر فيها شيء من الاختلاف، أو ليحكم بغير ما سجله النص اعتماداً على أن النص روعيت فيه حالة خاصة، ومن أجل ذلك آثرت أن أطلق على هذه العلوم "العلوم الإسلامية". ومما يؤيد اتجاهي أن علم الكلام معدود ضمن هذه العلوم، والمتكلمون - كما يقول الأستاذ أحمد أمين - أظهر عنصر عقلي في الحركة العلمية، وهم لا يميلون كثيراً إلى المنقول، ولا يثقون بكل ما فيه ثقة المحدثين وغيرهم به، وكانت لهم مذاهب في العدل والتوحيد وصفات الله وأفعال العباد ونحو ذلك، تثبت لهم ببحثهم. والعلوم الإسلامية تدين للعصر العباسي الأول بما وصلت إليه من دقة وتنظيم، وفيما يلي حديث عن بعضها، وعما نالته من تطور في هذه الفترة من التاريخ.

التفسير ومولده وفصله عن الحديث

يمكن القول إن هذا العصر شهد ميلاد علم تفسير القرآن، وفصله عن علم الحديث، أمّا ميلاد علم تفسير القرآن، فلأن ما سبق هذا العهد لم يكن تفسيراً للكتاب المنزل كله، ولا لبعضه مرتباً وإنما كان تفسيراً لبعض آيات من هنا وهناك، تعن لغرض معين، أو يختلف الناس في معناها. أما في

العصر الذي نتحدث عنه فقد تطور التفسير تطوراً عظيماً وأصبح متسلسلاً شاملاً، يحكى ذلك ابن النديم بقوله: "إن عمر بن بكير كان منقطعاً إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه، فعلت، فقال الفراء لأصحابه: اجتمعوا حتى أملي عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا، خرج إليهم وكان بالمسجد رجل يؤذن، وهو من حفاظ القرآن فالتفت إليه الفراء وقال له: اقرأ بفاتحة الكتاب، فقرأ، ففسرها الفراء، ثم استوفى الكتاب كله، يقرأ الرجل ويفسر الفراء، قال أبو العباس: لم يفعل أحد قبله مثله، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه"، وكان هذا أول تفسير للقرآن كله مرتباً على حسب ترتيب الآيات، وكان فاتحة لمن جاء بعد ذلك، ليسلك هذا الطريق، حتى جاء الطبري الذي حشد في تفسيره كل المزايا التي سبقه لها أسلافه.

أما فصل التفسير عن الحديث فقد ظهر في هذه الفترة أيضاً، فقد كان المسلمون قبل ذلك يفسرون آيات القرآن بأحاديث الرسول أو بأقوال التابعين، فلما كان العصر العباسي الزاهر، استقل تفسير القرآن وأصبح كثير من المفسرين يلجئون في تفسير القرآن إلى اجتهادهم مستعينين أحياناً بحديث للرسول، أو بقول تابعي، أو شعر عربي، والمهم أن صلب التفسير أصبح كلام المفسر لا روايات أو أخبار ينقلها دون أن تبرز شخصيته فيما يدوّن، وقد مال المعتزلة بوجه خاص إلى استعمال العقل في التفسير، كما فعل الجاحظ في قوله تعالى (إنها شجرة تخرج في اصل الجحيم * طلعها كأنه رؤوس الشياطين) إذ قال في تفسير ذلك: إن الناس لم يرو شيطاناً قط على صورة من الصور، ولكن لما كان الله قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح صور الشياطين وكراهيتها، وأجرى على ألسنة الناس جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيحاش والتنفير والتقريع إلى ما قد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم، وهذا التشبيه أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن.

الفقه ومذاهبه

من مفاخر هذا العصر أن عاش فيه أئمة الفقه الأربعة وهم أبو حنيفة (150هـ) ومالك (179هـ) والشافعي (204هـ) وأحمد بن حنبل (241هـ) وهؤلاء الأئمة هم بلا منازع أكبر أئمة الفقه في العالم الإسلامي، ومذاهبهم هي أشهر وأوسع المذاهب انتشاراً حتى العهد الحاضر.

وهناك طريقتان في التشريع تستحقان بعض العناية، وهما طريقة أهل الرأي وطريقة أهل الحديث، فالطريقة الأولى تعتمد على استنباط حكم ما من النصوص المأثورة إذا لم يرد لهذا الحكم نص صريح، وسمي هؤلاء بأهل الرأي لإتقانهم معرفة الحلال والحرام واستخراجهم المعاني من المنصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم في النصوص، وكثرة تفريغهم عليها، وأما طريقة أهل الحديث فهي التمسك بالحديث والعمل بالنص وحده، وهؤلاء يرجعون الفقه كله إلى الرسول ويرفضون الأخذ بالرأي.

وقد اتجه زعماء مدرسة العراق إلى الأخذ بالرأي لقلة الأحاديث المعتمدة عندهم، ولخوفهم أن يكون الحديث موضوعاً، مما جعلهم يتهيبون الحديث، ويستسهلون الرأي الذي يعتمد على الفكر والمنطق وعلى نصوص القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

أما أهل المدينة موطن الرسول فقد كثرت عندهم الأحاديث لكثرة من يحفظها هناك، فأغنتهم الأحاديث عن استعمال الرأي والقياس، وكانوا يرون في الاعتماد على هذه الأحاديث منجاة لهم من الزلل، ومن أجل هذا كان الواحد منهم يحيل السائل إلى سواه من العلماء لعله يجد عند هذا أو ذاك حديثاً يفتي به، وبينما كان أهل المدينة يتحرزون هكذا من استعمال الرأي، كان أهل العراق لا يكتفون

بالاجتهاد في المسائل التي يستفتون فيها، بل كانوا يفترضون الفروض ليبحثوا ويجتهدوا، كافتراضهم أن يطلق الرجل امرأته نصف تطليقة، أو يحلف بالطلاق أن زوجته أجمل من القمر، وهكذا مما يدل على سعة الهوة بين المدرستين، غير أن هذه الهوة لم تستمر طويلاً، إذ أن الرحلات لتلقي العلم قاربت بين وجهتي النظر، فأخذ أهل المدينة معهم الحديث إلى العراق، كما أخذ العراقيون معهم فتاواهم وآراءهم إلى المدينة ثم رحل عدد من كبار الأئمة كمحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، الذي رحل إلى المدينة وقرأ موطأ مالك، وكالشافعي الذي رحل إلى العراق وإلى المدينة فنال من هذه ومن تلك.

ومما يدل على شغف أبي حنيفة بالرأي والقياس ذلك الحوار الطريف القصير، الذي دار بينه وبين حلاق يهذب له شعره، فقد طلب منه أبو حنيفة أن يلتقط من ذقنه الشعرات البيض، فاعتذر الحلاق معللاً اعتذاره بأنه لو التقط الشعرات البيض لكثرت كثرة ربما طغت على الشعر الأسود، فقال له أبو حنيفة: إذاً، التقط الشعر الأسود ليكثر فيطغى على الشعرات البيض.

ومن أحسن كتب التشريع والفقه والإدارة التي كتبت في ذلك العهد، كتاب "الخراج" الذي كتبه أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة، استجابة لرأي الرشيد الذي طلب منه أن يضع له رسالة في التنظيم الاقتصادي للدولة كما يراه الإسلام، وقد جاء هذا الكتاب جليل القدر عظيم الشأن، تكلم فيه مؤلفه عن عناصر ثلاثة هامة هي:

1- بيان موارد الدولة كما يراها الإسلام.

2- الطريقة المثلى لجباية هذه الموارد.

3- الواجبات التي يلتزم بيت المال أن يقوم بها.

ويعتبر هذا الكتاب من أهم المصادر لدى الباحثين في الاقتصاد الإسلامي.

النحو ومدارسه

حفل العصر العباسي الأول بأئمة النحو الذين شيّدوا أركانه وأقاموا دعائمه في مدرستيه العظميين: البصرة والكوفة، فمن عاش في هذا العصر من أئمة النحاة البصريين عيسى بن عمر الثقفي (149هـ) وأبو عمرو بن العلاء (154هـ) والخليل بن أحمد (175هـ) والأخفش (177هـ) وسيبويه (180هـ) ويونس بن حبيب (182هـ). ومن الأئمة الكوفيين أبو جعفر الرؤاسي والكسائي (182 أو 183 أو 186هـ) كما ذكره ابن خلكان (ج1، ص331 هجرية) والفراء (208هـ). ولا جدال أن من يطلع على هذه الأسماء يدرك أننا حتى الآن نعتمد في الدراسات النحوية على النتاج والأفكار التي ظهرت في هذا العصر الزاهر.

وكانت مدرسة البصرة تختلف اختلافاً بيناً عن مدرسة الكوفة، فالأولى كانت تعنى بوضع قواعد أساسية للغة العربية تبعاً لأغلب ما ورد عن العرب، فإذا ظهر ما يخالف الأغلب عدّوه شاذاً، فإذا ثبتت صحته قالوا يحفظ ولا يقاس عليه، وربما أضعفوا قائله أو خطّئوه، وقد ترجم ابن خلكان لعيسى بن عمر الثقفي أحد زعماء هذه المدرسة وأول من ألف في النحو بعد أبي الأسود الدؤلي (67هـ). وتتضح من هذه الترجمة قيمة النتاج العلمي الذي وضع في هذا العصر، كما تتضح منها الأسس التي قامت عليها مدرسة البصرة. قال ابن خلكان: ولعيسى بن عمر كتاب في النحو سماه الجامع، يقال إن سيبويه أخذه وبسّطه وحشى عليه من كلام الخليل وغيره، ولما كمل البحث والتحشية نسب إلى سيبويه، وهو كتاب سيبويه المشهور، والذي يدل على صحة هذا القول أن سيبويه لما فارق عيسى بن عمر ولازم الخليل بن أحمد سأله الخليل عن مصنفات عيسى، فقال سيبويه: صنف نيفاً وسبعين مصنفاً في النحو، وأن بعض أهل اليسار جمعها وأتت عنده عليها آفة، فذهبت ولم يبق منها في الوجود سوى كتابين أحدهما اسمه الإكمال وهو بأرض فارس عند فلان، والآخر الجامع وهو هذا الكتاب

الذي أشتغل فيه، وأسألك عن غوامضه، فأطرق الخليل ساعة، ثم رفع رأسه وقال: رحم الله عيسى وأنشد:

ذهـــب النحـــو جميعـــاً كلـــه	غير مـا أحـدث عيسـى بـن عمـر
ذاك إكمـــال وهـــذا جـــامع	وهمـــا للنـــاس شـــمس وقمـــر

ويقال أن أبا الأسود الدؤلي لم يضع في النحو إلا باب الفاعل والمفعول فقط وأن عيسى بن عمر وضع كتاباً على الأكثر (أي تبعاً لغالبية ما ورد عن العرب) وبوّبه وهذّبه، وسمي ما شذ عن الأكثر لغات، وكان يطعن على العرب، ويخطئ المشاهير منهم مثل النابغة وغيره.

وقد بدأت مدرسة الكوفة متأخرة عن مدرسة البصرة، بل إنها تفرّعت عنها، ومنشؤها أبو جعفر الرؤاسي، وقد احتضنها الخلفاء العباسيون وقربوا زعماءها وكان التنافس على أشده في عهد الرشيد بين سيبويه والكسائي، اللذين انتهت إليهما رياسة المدرستين في ذلك الحين، ويذكر ابن خلكان قصة المناظرة التي حدثت في مجلس الرشيد بين سيبويه والكسائي والتي زعم الكسائي فيها أن العرب تقول: كنت أظن الزنبور أشد لسعاً من النحلة فإذا هو إياها، فقال سيبويه: بل الصحيح فإذا هو هي، فتشاجرا طويلاً واتفقا على مراجعة عربي خالص، فاستدعى الأمين عربياً وسأله فقال كما قال سيبويه، فقال له: نريد أن نقول كما قال الكسائي ووعده بجائزة فقال العربي: إن لساني لا يطاوعني، فقرروا أن شخصاً يقول: رأي سيبويه كذا ورأي الكسائي كذا فالصواب مع من فيهما؟ فيقول العربي: مع الكسائي، فقال العربي: هذا يمكن، وعقد المجلس وسئل العربي فأجاب مع الكسائي وهو كلام العرب، فعلم سيبويه أنهم تمالئو عليه، وتعصبوا للكسائي فخرج من بغداد.

وكانت الأسس التي راعتها مدرسة الكوفة أيسر كثيراً من تلك التي تمسكت بها مدرسة البصرة، فقد كان الكوفيون يقبلون كل ما نطق به عربي، ويتخذونه على أنه اتجاه عربي يجوز تقليده ويرتبون عليه القواعد، روى لهم قول الشاعر:

* يا ليت عدة حول كله رجب *

فأجازوا لذلك أن تؤيد النكرة بالمعرفة إذا كانت النكرة مؤقتة وقاسوا على ذلك جواز قولك: صمت شهراً كله وتهجدت ليلة كلها، أما البصريون فطعنوا أولاً نسبة الشطر، وثانياً قالوا: إذا صحت نسبة هذا الشطر إلى عربي فهو شاذ لا يقاس عليه، وهكذا نشأت مسائل خلافية بين البصريين والكوفيين، جمع كثيراً منها ابن الأنباري في كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف).

هذا وقد كانت الكوفة والبصرة مثلاً واضحاً للعصبية المناطقية التي حلت محل العصبية القبلية التي كان يدين بها العرب قبل الاسلام.

التاريخ ومولده

كما كان الحديث أباً لعلم التفسير كذلك كان أباً لعلم السيرة، فقد كان الصحابة والتابعون يروون الأحاديث عن مولد الرسول، ورضاعته ونشأته، وشبابه، وبعثته وما عاناه في مكة، وكيف استقبل في المدينة، وكذلك كانوا يروون الأحاديث المتعلقة بغزواته وباستعداده لنشر الإسلام خارج جزيرة العرب، ولما صنّفت الأحاديث وضعت الأحاديث المتعلقة بسيرة الرسول وغزواته تحت عنوان خاص هو "باب المغازي والسير". ولا يزال هذا الباب موجوداً في أشهر كتب الحديث كالبخاري، ومسلم مع بعض الاختلاف في التسمية. وكان هناك من الصحابة والتابعين من يهتم اهتماماً خاصاً بهذا النوع من الحديث. من هنا نبتت فكرة استقلال علم السيرة عن الحديث، فلما جاء عصر التدوين في العصر العباسي الأول، كانت هذه الفكرة قد قويت ووجدت من ينفذها تنفيذاً علمياً دقيقاً، وهو

محمد بن إسحاق (152هـ) وكتابه في السيرة أقدم كتاب نعرفه في هذا الموضوع، وقد وصلنا هذا الكتاب بعد أن اختصره ابن هشام (218هـ) في كتابه المعروف بسيرة ابن هشام.

وكان الرسول عليه السلام قد أعد العدة لنشر الإسلام خارج جزيرة العرب عن طريق الكتب والبعوث، ولكن السياسة السليمة لنشر الإسلام لم تنجح، واعتدي على بعض المبعوثين بالإيذاء والقتل، فأعد الرسول العدة للثأر، ولتقويض القوى الغاشمة التي تقف حائلاً بين الدعوة وبين الشعوب المغلوبة على أمرها على حدود جزيرة العرب، وكان كتّاب السيرة قد كتبوا ذلك ضمن ما كتبوه عن سيرة الرسول ولكن روح الرسول عليه السلام صعدت للرفيق الأعلى قبل أن يتم ذلك، فأتمه من بعده أبو بكر وعمر، ومن هنا اتجه كتاب السيرة إلى وصل سيرة الرسول بسيرة من جاء بعده من الخلفاء لأنهم قاموا بإكمال ما بدأه وأصبح يطلق على هذا النتاج الجديد كلمة "التاريخ". ومن أشهر من صنفوا فيه في عصرنا هذا العلامة محمد بن عمر الواقدي (207هـ تقريباً) فقد ألف كتاب التاريخ الكبير الذي اعتمد عليه الطبري كثيراً حتى حوادث سنة (179هـ). أما الكتاب نفسه فلم يتسنى وروده لنا. وللواقدي كتاب آخر يعرف بالمغازي وهو بين أيدينا، وليس هذا هو كل ما وصل لنا من علم الواقدي، فإن علمه قد جاءنا عن طريق شخص آخر من مؤرخي هذا العصر أيضاً وهو كاتبه محمد بن سعد (230هـ) الذي كانت شهرته "كاتب الواقدي" وقد خلف لنا محمد بن سعد كتابه القيم "الطبقات الكبرى" وهو في ثمانية أجزاء يتحدث في الجزء الأول والثاني عن سيرة الرسول وفي الأجزاء الستة الباقية عن اخبار الصحابة والتابعين، ومحمد بن سعد هذا هو أحد شيوخ العلامة البلاذري (279هـ).

3- الترجمة من اللغات الأجنبية

كانت النهضة الفكرية عند المسلمين في هذا العصر (750-848م) تعتمد اعتماداً ملحوظاً على نشاط واسع في الترجمة من السنسكريتية والسريانية واليونانية، ففي سنة 762 م، وضع المنصور حجر الأساس لعاصمته الجديدة (بغداد) وجمع حوله فيها صفوة العلماء من مختلف حقول العلم، وشجع على ترجمة كتب العلوم والآداب من اللغات الأخرى إلى العربية، فاستجاب كثير من الباحثين لهذه الرغبة ودفعهم التشجيع الأدبي والمادي الى الإجادة والإكثار. ومن أبرز هؤلاء عبد الله بن المقفع (757م) الذي كان مجوسياً فأسلم، وأشهر ما ترجمه كتاب (كليلة ودمنة) وقد وضع أصلا بالسنسكريتية، ثم ترجم إلى الفارسية، ومنها ترجمة ابن المقفع إلى العربية، وكان المقصود من هذا الكتاب تعلم الآداب بواسطة أقاصيص على ألسنة الحيوان، وقد فقد الأصل السنسكريتي لهذا الكتاب كما فقدت ترجمته الفارسية ولم يبق منه إلا أجزاء لا تزال موجودة في البانشاتانترا والمها بهاراتا وقد حفظته اللغة العربية للفكر الإنساني، ومنها ترجم إلى معظم اللغات الأوروبية وإلى غيرها من اللغات الأخرى.

وهناك عالم آخر هو رحالة هندي، وقد أدخل هذا إلى بغداد كتاباً هاماً في علم الفلك اسمه سندهانتا، وساعد في ترجمته إلى العربية، وكذلك فعل هذا الرحالة بالنسبة لكتاب آخر في الرياضيات.

ومن مشاهير المترجمين الطبيب النسطوري جورجيس بن بختيشوع (771م) وكان المنصور قد استدعاه من جند نيسابور ليكون طبيبه الخاص، ثم اشتغل بالترجمة. ومن المترجمين أيضاً بختيشوع بن جورجيس (801م) وجبريل تلميذ بختيشوع (809م) والحجاج بن يوسف بن مطر (الذي ذاع اسمه بين سنتي 786-803م) وهو أول مترجم لكتاب العناصر لإقليدس، كما أنه من أوائل من ترجموا المجسطي لبطليموس. وكان يحيى بن خالد البرمكي أول من ترجم بعضاً من إلياذة

هـوميروس. وأبـو يحيى بـن البطريـق (المتـوفي بـين 796-806) تـرجم أكثر كتـب أبقـراط (436 ق.م) وجالينوس (200م)، كما قام بترجمة أخرى لكتاب المجسطي لبطليموس والعناصر لإقليدس وعلى كل حال لم يكن بين هذه التراجم التي ظهرت في هذا الوقت المبكر ترجمة شاملة شافية.

وفي سنة 832م شيّد الخليفة المأمون في بغداد أول مجمع علمي ومعه مرصد ومكتبة جامعة وهيئة للترجمة، ويقول المؤرخ فيليب حتّى: إن هذا المعهد برهن على أنه أهم مجمع علمي شيّد منذ عهد جامعة الإسكندرية التي شيّدت في النصف الأول من القرن الثالث ق.م، وفي هذا المعهد ترجمت أمهات الكتب من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية، وعين يحيى بن ماسويه (777 - 857م) لرئاسة هذا المعهد، وهو طبيب نسطوري وتلميذ لبختنيشوع، ويعرف عنه انه ترجم للرشيد عدداً من المخطوطات الطبية. وظل هذا المعهد يواصل نشاطه في خدمة الترجمة حتى بعد انتهاء العصر العباسي الأول. ويرى بعض الباحثين أن صفوة ما قام به هذا المعهد من جهود علمية، تمّ إبان كانت رئاسته مسندة إلى حنين بن إسحاق (873م) تلميذ يحيى بن ماسويه وحواريه، وقد كان حنين بن إسحاق في بادئ الأمر تابعاً لابن ماسويه الطبيب، يساعده في إعداد بعض الأدوية، ثم كلفه أولاد موسى بن شاكر بأن يطوف بالبلاد التي تتكلم اليونانية ليجمع منها المخطوطات ذات القيمة العلمية الكبيرة لترجمتها، ثم أسند له الإشراف على دار الحكمة وعلى هيئة الترجمة فيها، ثم عين طبيباً خاصاً للخليفة المتوكل.

وقد استطاع حنين بمساعدة المترجمين في بيت الحكمة أن ينقل إلى اللغة العربية كتب إقليدس (حوالي 300 ق م) وبعضاً من كتب جالينوس وأبقراط وأرخميدس وأبولونوس، وترجم لأفلاطون كتاب الجمهورية وكتاب السياسة وكتاب القوانين، وترجم المقولات والطبيعيات والخلقيات وهي بعض مؤلفات أرسطو، وشرح ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين فيما وراء الطبيعة، والعهد القديم وكتاباً في الطب ينسب إلى بولس الأجني، ونقل إسحاق بن حنين إلى اللغة العربية كتباً كثيرة منسوبة إلى أفلاطون وأرسطو وفورفوريوس والإسكندر الأفروديسي وغيرهم.

ومن بين صفوة المترجمين الذين كانوا يعملون في بيت الحكمة حبيش ابن أخت ابن اسحق وعيسى بن يحيى وموسى بن خالد.

وبالإضافة إلى الكتب السابقة هناك مجموعات من الكتب في الدراسات المختلفة جلبت إلى بيت الحكمة حيث تمت ترجمتها أيضاً، وتعتبر مجموعات الكتب الفارسية والهندية أقدم ما وجهت إليه عناية المشرفين على بيت الحكمة، وسبب ذلك أن يحيى بن خالد كان في عهد الرشيد يشرف على شؤون الدولة بوجه عام، وعلى النهضة الثقافية بوجه خاص، ويحيى فارسي الأصل والثقافة، اهتم بأن ينقل إلى اللغة العربية ألواناً من ثقافة الفرس فجلب إلى بيت الحكمة مجموعة من الكتب الفارسية، وعين لترجمتها أشخاصاً لهم تمرّسوا باللغة الفارسية وأجادوا العربية، من أمثال أبي سهل الفضل بن نوبخت، وعلان الشعوبي. ويقول ابن النديم عن ابن نوبخت: له نقول من الفارسية إلى العربية، ومعوله في علمه على كتب الفرس، وكان للفرس صلة بالهنود ومعرفة بالثقافة الهندية ومدى رقيها، ومن أجل هذا نجد يحيى بن خالد يرسل في طلب أشهر الكتب الهندية ومجموعة من علماء الهنود الممتازين ويعين من يترجم هذه الكتب ويترجم أفكار هؤلاء العلماء إلى اللغة العربية، وبهذا نقلت فنون من الثروة العلمية من الهندية إلى العربية.

ثم جاءت الثروة الضخمة في أخريات عهد الرشيد وخلال عهد المأمون عن طريق التراث اليوناني. وقد حفلت المراجع العربية بالحديث عن ذلك، ذكر ابن أبي أصيبعة أن الرشيد قلد يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب القديمة مما وجد بأنقرة وعمّورية وسائر بلاد الروم حين ملكها المسلمون ووضعه أميناً على الترجمة.

فهذه مجموعة من الكتب اليونانية جلبت من أنقرة وعمورية إلى بيت الحكمة، وهناك مجموعة أخرى جلبت من قبرص. يحدثنا ابن نباتة المصري فيقول: إن المأمون جعل سهل بن هارون كاتباً على خزانة الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد، فجمع صاحب هذه الجزيرة بطانته، وذوي الرأي عنده، واستشارهم في حمل الخزانة إلى المأمون، وكلهم أشار له بعدم الموافقة، إلا مطراناً واحداً فإنه قال: الرأي أن تعجل بإنفاذها، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية إلا أفسدتها، وأوقعت بين علمائها، فأرسلها واغتبط بها المأمون.

وهناك مجموعة ثالثة جاءت من القسطنطينية إلى خزانة بيت الحكمة ويحدثنا عنها ابن النديم فيقول: إن المأمون كانت بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلاد الروم، فأجابه إلى ذلك بعد امتناع فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وصاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه كان ضمن من أرسلوا إلى بلاد الروم، وأحضر المأمون أيضاً حنين بن إسحاق وكان فتي السن، وأمره بنقل ما يقدر عليه من كتب الحكماء اليونانيين إلى اللسان العربي، وإصلاح ما ينقله غيره فامتثل لأمره.

جمهور المسلمين في خدمة الثقافة العالمية

تلك بعض مجموعات الكتب اليونانية التي وردت إلى بيت الحكمة، وقد عين لها مشاهير العلماء لترجمتها وكان المترجمون ممن لهم خبرة علمية بالموضوع الذي يترجمون منه، بالإضافة إلى تمرسهم باللغتين اليونانية والعربية، ومن أشهر الذين اشتغلوا بترجمة هذه الكتب يوحنا بن ماسويه وحنين ابن إسحاق وابنه إسحاق، ومحمد بن موسى الخوارزمي وسعيد بن هارون، وعمر الفرحان وغيرهم.

ولم يكن الخلفاء وحدهم هم الذين عنوا بتزويد اللغة العربية بهذا الزاد العقلي الرفيع، بل إن من أفراد الشعب من أولى الترجمة عناية كبيرة، وبذل من أجلها مالاً وفيراً، وقد اشتهر من هؤلاء بنو شاكر وهم محمد وأحمد والحسن، وقد كان لهم مترجمون لا يفتأون ينقلون لهم، ويلازمون العمل في مكتباتهم، ومن هؤلاء المترجمين حبيش بن الحسن وثابت بن قرة.

وكان الخلفاء والأغنياء يبذلون العطايا بسخاء للمترجمين، مما دفع هؤلاء إلى مزيد من الجهد، فقد روي أن المأمون كان يعطي حنين بن إسحاق من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى اللغة العربية مثلاً بمثل.

ويجدر بنا قبل أن ندع حديث الترجمة أن نوضح حقيقتين هامتين:

أولاً: أن المسلمين لم يكونوا مترجمين فقط، وإنما كانوا مبتكرين ومبدعين في هذه المواد التي نقلوها من اللغات الأجنبية، فقد فسروها وأضافوا إليها شروحاً وتعليقات عظيمة القيمة، جليلة القدر.

ثانياً: لعب المسلمون بهذا دوراً كبيراً في خدمة الثقافة العالمية، فقد أنقذوا هذه العلوم من فناء محقق، إذ تسلموا هذه الكتب في عصور الظلام فبعثوا فيها الحياة، وعن طريق معاهدهم وجامعاتهم وأبحاثهم وصلت هذه الدراسات إلى أوروبا، فترجمت مجموعات كبيرة من اللغة العربية إلى اللاتينية وقد كان ذلك أساساً لثقافة أوروبا الحديثة ومن أهم الأسباب التي أدت إلى النهضة الأوروبية.

ولنسق ما قاله بعض المستشرقين اعترافاً بذلك:

يقول Bulus في كتابه The Influence of Islam: إن المسلمين أخذوا كثيراً من علوم البيزنطيين والأقباط والهنود والفرس، ولكن من الحق أن نؤكد أن المسلمين حين ترجموا هذه العلوم إلى لغتهم زادوا عليها وحوّروا فيها، وصبغوها بصبغة جديدة، حتى أصبحت علومهم هم، وسارع العرب حين تيسرت لهم هذه المواد إلى ترجمتها دون إضاعة وقت، فترجموا إلى لغتهم عن الهندية ما يعرف الآن بالأرقام العربية، كما ترجموا الحساب بما في ذلك الكسور العشرية، أما الجبر فإذا لم نقل إنه من اختراعهم فمن الواجب أن نعترف بفضلهم في ترقيته والتطور به، ونحن (يقصد الأوروبيين) مدينون للعرب بما وصلنا إليه في هذه العلوم الرياضية من نتائج، أما طلاب مدارسنا فقد كانوا - في دراستهم لمادة الجبر - يعتمدون اعتماداً جوهرياً على كتاب عربي ترجم إلى اللاتينية، وألف هذا الكتاب في عهد المأمون عقب التجارب التي قام بها محمد بن موسى، ولم يكن العرب مترجمين أو مهذبين لهذه العلوم فحسب، بل إنهم ابتكروا كثيراً وبخاصة في علم الفلك، فاخترعوا الاسطرلاب لقياس الارتفاع واستطاعوا أن يتعرفوا على وقت ظهور النجوم المذنّبة، وساعة كسوف الشمس وخسوف القمر، وفي الطب استطاع المسلمون أن يكشفوا مرض الجدري الذي لم يعرفه اليونان، وقد ظهرت براعتهم الفائقة في كشف صنوف الأدوية وكانوا يعرفون علم الكيمياء معرفة تدعو للإجلال والتقدير، ونجحوا بهذا في التعرف على صفات الأحماض والمعادن وغيرها من العمليات الكيميائية الجوهرية التي نقلت عنهم إلى أوروبا.

ويقول غوستاف لوبون: وقد وجد العرب في بلاد فارس وسوريا حينما استولوا عليها، خزائن من العلوم اليونانية، وكان بعض هذه العلوم قد نقل للغة السريانية فأمروا بنقل ما في السريانية الى العربية، فأخذت بذلك دراسات العلوم والآداب تسير قدما نحو الرقي، ولم يكتف العرب بما نقل إلى لغتهم، فقد تعلم عدد غير قليل منهم اللغة اليونانية ليستقوا منها علوم اليونان، وكانت معارف اليونان واللاتين القديمة أساساً لثقافة متعلمي العرب، ولكن العرب المفطورين على قوة الإبداع لم يكتفوا بحال الطلب، ولم يلبثوا أن تحرروا بما عرف عنهم من النشاط حتى عاد الإغريق وهم ليسوا أساتذة العرب.

ويقول المؤرخ فيليب حتّي: إن العهد العباسي الأول ليزهو باليقظة الفكرية التي تمت فيه، وقد كانت هذه اليقظة ذات أثر بعيد في الحركات الفكرية والثقافية في العالم، وكانت تعتمد إلى حد بعيد على الثقافات الأجنبية وبخاصة الفارسية والهندية واليونانية وكان المسلم العربي حاذقاً ذكياً شغوفاً بالإطلاع راغباً في الاستفادة والتزود من هذا الزاد الفكري الرفيع، ومن أجل هذا كانت استفادته شاملة، وانتفاعه واضحاً، وسرعان ما سيطر على ثقافة هؤلاء الأقوام، وأصبح يضع يده على أهم مؤلفات أرسطو الفلسفية، وأحسن شروح الأفلاطونية الحديثة وأكثر ما كتبه جالينوس في الطب، بالإضافة إلى النتاج الفارسي والهندي. وينبغي ألا نبالغ في فضل اليونان على المسلمين، إذ أن الثقافة اليونانية استمدت قبلاً عناصرها ومقوماتها من معارف مصر القديمة، وبابل وفينيقية، ثم عادت هذه المعارف إلى العالم الإسلامي، وهي في ثوب يوناني، وعن طريق إسبانيا وصقلية عبرت هذه العلوم إلى أوروبا مرة أخرى هدية من الشرق الإسلامي إبان العصور الوسطى.

ويقول Hearnshow موضحاً فضل العرب على أوروبا: لقد خرج الصليبيون من ديارهم لقتال المسلمين، فإذا هم جلوس عند أقدامهم يأخذون أفانين العلم والمعرفة، لقد بهت الأوروبيون أشباه الهمج عندما رأوا حضارة المسلمين التي رجحت حضارتهم رجحاناً لا مجال معه للمقارنة بينهما.

الحضارة العربية في مجال العلوم

جاك ريسلر

لئن كان العرب يفتقرون إلى الفن، فإنهم كانوا لا يملكون معارف علمية أيضاً، إلا أن رغبتهم المعرفية لم تكن أدنى من شهيتهم للغنى والثراء، فحافظوا على المدارس السورية والفارسية التي كانت تدرس العلم والفلسفة اليونانية منذ عهد الإسكندر، وبما أن المسيحيين السوريين كانوا يعرفون اللغة اليونانية معرفة عميقة، وكان يهود سوريا يتكلمون العربية، فإن عدداً من الكتب جرى نقله، على هذا النحو، من اليونانية إلى السريانية والعربية. في البداية كان الإرث يونانياً في مجمله، إلا أن التأثيرات الهندية سرعان ما جرى الإحساس بها من خلال بلاد فارس حيث كانت المخطوطات السنسكريتية تترجم إلى الفارسية، ولقد شجع الخلفاء تلك الاقتراضات، وعليه، فإن كل شيء كان ينتقل من السريانية واليونانية والفارسية والسنسكريتية إلى اللغة العربية، القادرة على تقبل تلك الترجمات واستيعابها.

الترجمة:

كان إمبراطور بيزنطة قد أعرب عن دهشته من أنّ حق شراء المخطوطات اليونانية كان في عداد الشروط التي يفرضها بربري منتصر، فهذا المنتصر الذي كان يتوق إلى العلم، كان قائداً عربياً، وهكذا وبأشكال أخرى حصل الخلفاء على الكتب اليونانية التي تتناول العلم والرياضيات والطب، ولم يكتفوا بالكتب اليونانية، ففي سنة 773 م، أمر المنصور بنقل رسائل فلكية هندية تعود إلى سنة 425 ق. م.

وفي سنة 830م، بدأ العرب بترجمة هائلة للكتب اليونانية، لذا يجب حفظ هذا التاريخ والتوقف عنده، فحتى ذلك الحين، كانت الترجمات تجري، وفقاً لمبادرات فردية، ثم جمع المأمون المخطوطات المطروحة للترجمة، وألحق جهاز مترجمين بـ "دار الحكمة" ووضعه تحت إشراف حنين بن إسحاق، الطبيب المسيحي والعالم الكبير. وقد نقل حنين بن إسحاق نحو مئة رسالة لغاليان (Galian) ومدرسته إلى اللغة السريانية، و39 مخطوطا إلى اللغة العربية، من ضمنها، مخطوطات لأبقراط وديسقوريدس وأفلاطون، المقولات، الطبيعة - والأخلاق لأرسطو، تلك كانت انطلاقة الاكتشافات العلمية والفكرية.

بفضل تلك الترجمات، أمكن الحفاظ على مخطوطات ضائعة، وفي هذه الحالة كان النقل يساوي الإبداع، وهذا ما ينطبق مثلاً على كتب "علم التشريح" السبعة لغاليان وعلى كتابي "المخروطيات" لأبولينيوس (Apollonius) وكتاب "الميكانيك" لهيرون (Heron) وكتاب "الغازيات" لفيلون (Phelon). وشاءت الصدف أن تكون العلوم اليونانية لا تزال حية في سوريا عند وصول العرب، كما كان من المفيد للغرب ما قام به المترجمون من إيضاح للنقاط الغامضة في النصوص اليونانية؛ فالمترجمون الذين كانوا علماء متبحرين ومطلعين على نصوص كثيرة، أضفوا على الكتاب المترجم علمهم الشخصي ومعرفتهم الشاملة، وقد كان نجاحهم كبيراً لدرجة أن المنصور عرّض الخزينة العامة للخطر لكثرة ما أنفق من ذهب على عدد كبير من كتب أولئك العلماء. لكن العمل سار بشكل جيد، منذ منتصف القرن التاسع (الثالث هجري) حين أصبح بإمكان العلماء العرب أن يقرأوا بلغتهم الخاصة روائع الفلاسفة الإغريق من المدرسة الأفلاطونية الجديدة، وكذلك كان الحال بالنسبة إلى الكتب العلمية الهندية والفارسية والسريانية.

الخيمياء (Alchimie)

شغف العرب أول الأمر بالعجائب والغرائب، وقد يعود ذلك إلى الظروف أو إلى عقلهم الذي كان لا يزال فطرياً، فقد أمر خالد بن يزيد بنقل الكتب الخيميائية القديمة إلى العربية، تلكم هي الترجمات الأولى، وقد مضى عليها الآن ألف ومئتا سنة، وكان خالد قد أنشأ مدرسة في مصر في أرض الخيمياء المميزة (أي الكيمياء السرية) لكنها ظلت علماً، رغم هرمسيتها، وانتشرت بسرعة في الشرق كله، وقد تبحر فيها الخيميائيون، وكان كثيرون منهم يعرفون "ثلاثمائة طريقة من طرق حيل الصنعة" كما يقال، ولكن كان بينهم علماء حقيقيون فشهدت مدرسة بن يزيد ذروة ازدهارها مع ابن جبير، المولود في القرن الثامن والذي ظل حتى أيامنا أرفع معبر عن الخيمياء.

يقدم برتلو Berthelot في كتابه تاريخ الكيمياء في العصر الوسيط ترجمة فرنسية لإحدى رسائل ابن جبير، مبيناً أن الحجر الفلسفي والإكسير كانا منذ أمد بعيد الهدف الرئيس لأبحاث الخيميائيين، وأنهم قاموا باكتشافات حقيقية وعلمية (من الواضح أنه يتعين علينا هنا الخلط بين الكيمياء والخيمياء) وكانت طريقتهم - الأكثر علمية بين كل طرائق العصر - تقوم على مشاهدات ومعاينات دقيقة، مكررة ومراقبة، إلا أن ما يستحسن لحظه هو كون الخيميائيين حاولوا تطبيق ما لم يقم أحد قبلهم بتطبيقه، فولّدوا اصطناعياً الظاهرة التي ينبغي رصدها، أي الاختبار، واخترعوا الأنبيق وقاموا بتحليل عدد من المواد الجوهرية وتوصلوا إلى تمييز القلويات والأحماض وتحديدها، وتحديد خصائصها وحضّروا بضع مئات من العقاقير، ففي كتاب عربي قديم، غير مترجم، يشار إلى طريقة صنع الثلج، فيما لم تكتشف أوروبا سرّ هذه الصنعة إلا في القرن السادس عشر.

إن اسم ابن جبير الشهير هو بالنسبة للكيمياء كاسم أبقراط بالنسبة للطب، غالباً ما يذكر من مؤلفاته الكثيرة: كتاب الرحمة، كتاب الوصية، وخلاصة كمال القاضي، الذي نقل إلى الفرنسية- لقد وصف الحامض النيتريكي والماء الملكي والبوتاس وملح الأمونياك، ونيترات الفضة ووصف العمليات الكيميائية الأساسية: التقطير، التصعيد، والتبلور. وكان قد توصل إلى الحامض الكبريتي عن طريق تقطير كريت الحديد، وتوصل إلى الكحول عن طريق تقطير مواد سكرية مخمرة. وبوجه عام قلب ابن جبير نظريات أرسطو حول تكوين المعادن، حتى بداية الكيمياء الحديثة، أي حتى القرن الثامن عشر. هناك عدة كتب مجهولة من القرن العاشر، نسبت إلى ابن جبير ونقلت إلى اللاتينية، ولعبت دوراً كبيراً في تطوير الكيمياء في أوروبا، بعد أن كان المسلمون قد وضعوا أُسسا لها.

الرياضيات

ربما جرى نقل الأرقام المعروفة بالأرقام "العربية" من الهند إلى ديار الإسلام، من خلال الرسائل الفلكية الهندية التي أمر المنصور بترجمتها. اذ كان الخوارزمي، وهو من أكبر علماء الرياضيات في العصر الوسيط، يستعمل الأرقام الهندية في جداوله الفلكية، وفي عام 825م، نشر هذا العالم رسالة مشهورة في صيغتها اللاتينية Algoritmi de numero Indorum، وهكذا كانت كلمة الخوارزمي "اللوغاريتم" Logaruthme قد استخدمت للدلالة على كل نظام قائم على الترقيم العشري.

في العام 976م، كان محمد بن أحمد يشير في كتابه "مفاتيح العلوم" باستعمال دائرة صغيرة لـ "حفظ المرتبة" إذا لم يظهر أي عدد في مرتبة العشرات، هذه الدائرة التي صدر عنها الصفر، كانت تمثل التأويل اللاتيني (Zero) لكلمة "صفر" العربية، والحال، فإن اليونانيين رغم حكمتهم والرومانيين رغم تقنيتهم، لم يتمكنوا من اكتشاف نظام ترقيمي، فقد كان الأقدمون ما زالوا يحسبون على أصابعهم، كما أن ممارسة الحساب ظلت صعبة في الغرب حتى استعمال الصفر، بعد مرور مئتين وخمسين سنة على اكتشافه من جانب محمد بن أحمد.

واليوم لم يتم التوصل إلى تفسير البطء الشديد للأوروبيون خلال استعمال الأرقام العربية،

إلا بالجهل العام. في الواقع كان أول من استعملها سنة 1202م، إيطالي عائد من أفريقيا الشمالية، غير أن الابتكار كان عبقرياً وقد أمكن القول بحق إن الصفر يعد من أعظم اكتشافات الجنس البشري.

إن كلمة Algebre عربية (الجبر) ومعناها القدرة على إضافة عبارة واحدة إلى طرفي معادلة، ولا يزال محمد بن موسى، خوارزمي الأرقام الهندية، أعظم عالم رياضي في مجال الجبر، فهو الذي قدم في كتابه "حساب التقابل والتعادل" حلولاً تحليلية وهندسية لمعادلات من الدرجة الثانية، قام جيرار دي كريمون (Gerard de Cremon) بترجمة هذا الكتاب في القرن الثاني عشر، وجرى استعماله كنص أساسي في الجامعات الأوروبية حتى القرن السادس عشر. أما جبر عمر الخيام المترجم إلى الفرنسية حتى العام 1857م، فقد كان يسجل تقدماً ملحوظاً على كتاب الخوارزمي وعلى الإغريق، وبينما كان الخيام يتابع دراساته، نشر في كتاب جبري آخر، انتقاداته الخاصة المتعلقة بمصادر إقليدس وتعريفاته، فاعتبر الحل الجزئي للمعادلات التكعيبية الذي اقترحه الخيام، بمثابة الذروة العليا للرياضيات في العصر الوسيط، غير أن الخيام مشهور في أوروبا بـ "رباعياته".

إن عبد الله البيروني (929 م) هو المبدع الحقيقي لهندسة المثلثات الحديثة، إذ أنه أحل حلول المثلثات محل حلول بطليموس الرباعية الزوايا، وأحل الجيب محل قوس Hipparque، وأدخل المماسات، وأقام العلاقات الهندسية المثلثية في شكلها الجوهري الذي لا نزال نستعمله حتى اليوم، وإذا كانت الجيوب وجيوب التمام والمماسات ومماسات التمام، والمخارج ذات الحدين، وهندسة المثلثات الكروية، لا تخاطب العقل بشكل كاف، فمن الممكن الوثوق بمؤرخي العلوم (في الغرب) الذين يؤكدون "أن العرب، وليس الإغريق هم الذين كانوا أساتذة الرياضيات في عصر نهضتنا".

لقد تحققت أعظم المنجزات الرياضية في المغرب وأذربيجان بوجه خاص، فقد وضع حسن المراكشي منذ عام 1229م، الجداول الأولى للجيوب وأقواس الجيوب وأقواس مماسات التمام، وبعد ذلك بقليل، دفع نصير الدين الطوسي دراسة هندسة المثلثات إلى الأمام، وأثبت أنه رائد علم المثلثات الهندسية الصينية.

علم الفلك

كان علم الفلك قد ظهر على ضفاف الفرات ودجلة قبل وصول العرب بأكثر من أربعة آلاف سنة، قد جرى اكتشاف أجزاء من رسالة في علم التنجيم يعود تاريخها إلى العام 3800 ق.م. وعلى ألواح الكلدانيين الصلصالية ترتسم الظواهر السماوية وتقاسيم الشمس الكبرى، ذلك أن منجميهم "كانوا يحاولون التنبؤ بكسوفات القمر وكانوا يتمكنون من ذلك في بعض الأحيان" وكانوا يعتقدون بتأثير الكواكب في المصير البشري، وأدت دراسة هذه التأثيرات الكوكبية إلى التحديد الدقيق لنطاق العالم السماوي، وهكذا استطاع علم التنجيم أن يغدو والد علم الفلك وأمه.

لقد درس بيغوردان (Bigourdan) المسألة بشكل مرموق، فكتب: "يمكن التسليم بوجود مراصد تعود إلى 2300 ق. م. وحتى إلى أبعد من ذلك"، وكان كيدينا Kidinna الذي يذكره سترابون وبلين Pline القديم، يستعمل للتنبؤ بالكسوفات القمرية طريقة حسابية "لم تكن تختلف عن طريقتنا اختلافاً جوهرياً". ويستخلص بيغوردان العبرة بحماس فيقول: "في خلال هذاالتعاقب الطويل للبشر وللأفكار، نرى في الأعالي الضيوف الدؤوبين والحسابين الناشطين، العاملين في مراصد بابل وبورسيبه Borsippa، إرخ وسيبارا، نينوي ونيبور".

وبالتالي لم يكن مرصد بغداد الذي أقامه الخليفة المأمون على أرض كلدة القديمة سوى خلف بعيد لمرصد بابل، لكنه كان مؤسسة علمية مجهزة بشكل حسن ومزودة بجهاز علماء فيزيائيين،

معتـادين منـذ القـدم على البحـث الفلكي، فأرصـادهم التي لا تحصى، تشـكل سلسـلة متواصلـة عبر قرنين، وبهذا الشـأن كتب سـديو: "إن ما يميز مدرسـة بغداد منذ البداية، هو روحها العلمية: الانطلاق مـن المعلـوم إلى المجهـول، الإلمـام الـدقيق بـالظواهر السـماوية، عـدم التسـليم أبـداً بأيـة ظـاهرة وكأنهـا مثبتة، طالما لم يثبت الرصد صحتها".

كـان لعلمـاء الفلـك المسـلمين على نهضـتنا الأثـر نفسـه الـذي كـان لعلمـاء الرياضـيات، كتـب الفرغـاني سـنة 860 م، نصاً في علم الفلك صار مرجعاً في أوروبا على مدى 700 سـنة، ويصنف لالاند، البطـاني Battani، في عـداد أشـهر 20 عـالم فلـك، وكـان البطـاني قـد اكتشـف سـنة 920م مبـادرة الاعتـداليين والحركـة الإهليليجيـة على نحـو مرموق قريـب جداً من الحسـابات الحديثـة، وفي القـاهرة اكمل علي بن يونس اللوحات الفاطمية، وأعاد النظر في الحسابات ودقّقها على نحـو أفضل من ذي قبل. واكتشف أبو الوفاء الانحراف القمري الثالث، قبل تيكو براهي (Tycho Brahe) بستمائة سنة.

أما الاسـطرلاب، الـذي تناولـه إبراهيم الزركلي في كتابه الشهير، فقد تصوره العرب وصنعوه، ووصل إلى أوروبا في القـرن العاشـر، واسـتخدمه الملاحـون حتى القرن السـابع عشـر، وإبراهيم الزركلي (من طليطلة) هو نفسه الذي أثبت للمرة الأولى، في القرن الحادي عشر، حركة ذروة الشمس بالنسبة إلى النجـوم. إن "ألـواح طليطلـة" المتعلقـة بالحركات الكوكبيـة، ظلت لأمد طويل في أسـاس علـم الفلك الأوربي، بعد ذلك بقليل، كان البيروني قد مهد السبيل أمام كوبرنيك، وقضى على نظرية بطليموس في تـدوير الأفلاك واختلاف المراكز التي كان يستعملها في تفسـير مسـارات النجوم وحركاتها، ولم يكن في مسـتطاع الخيـام، الرياضـي الكبير والشـاعر، أن يظل في المؤخرة، فكلـف مـع علمـاء آخـرين بإصـلاح الروزنامة الفارسية، وأدّت تلك الأعمال الدقيقة والمرموقة إلى تصحيح يوم كل 3770 سنة، بينما كان التقويم الغريغوي يستلزم تصحيح يوم كل 3360 سنة، ومع ذلك لم يؤخذ به، وفضل المسلمون عليه تقويم (النبي) محمد.

يرى بيغوردان أن خلاصة النتائج التي توصل إليها العرب في علم الفلك يمكن التعبير عنها على النحـو التـالي: بالنسـبة إلى المنظومـة الشـمسـية، سـمح علـم الفلك العربي بتحديد أدق لمركزيـة المحـور الخارجيـة، ولطـول السـنة، واكتشـاف حركـة الـذروة والتنـاقص التـدريجي لانحنـاء الـدورة الإهليليجيـة، وفيما يتعلق بالقمر، أدّت تجربتهم وكذلك حسـاباتهم إلى اكتشـاف الانحراف العالي أي انحراف المحور، وربما كان العرب على علم بالتفاضل الثالث، المسمى منذ ذلك الحين بالانحراف القمري الثالث.

يمكـن أن نضـيف إلى تلـك النتـائج الأصـيلة، التحديـد الجديـد لمواقـع بعـض النجـوم، وكـذلك التقـويم الأدق لضـوئها، بالمقارنـة مـع المقـاييس التي وضـعها بطليمـوس، فضـلاً عـن معرفـة أدق بمبـادرة الاعتدالين، زد على ذلك أن بيغوردان يروي الأعمال العربية فوق جداول المراصد، وتحديدهم السـاعة واستعمالهم تحديد ارتفاع الكوكب لاثبات أية ظاهرة.

إن اسـتنتاج سـديو الأعـم يفـرض نفسـه هنـا: "في نهايـة القـرن العاشـر، كانت مدرسـة بغـداد في الطـرف الأقصى للمعارف التي كان يمكن اكتسابها دون الاستعانة بالمناظير والتلسكوبات".

الجغرافيا

انكـب المسـلمون على الجغرافيـا وطبقـوا عليهـا معـارفهم الرياضـية مثلمـا طبقوهـا على علـم الفلـك، كانوا مقتنعـين بفكـرة أنّ الأرض مسـتديرة، فقاسـوا درجـة الـزوال الأرضـي انطلاقـاً مـن موقـع الشـمس في تـدمر وسـنجار في السـهل الواقـع شـمال الفـرات، فأعطت وفقـاً لحسـاباتهم نحـو 870 متراً زيادة، وهذه نتيجة مرموقة.

لا يجـوز أن ننسى ان العرب كانوا قـد عرّبوا مؤلفات بطليمـوس وصحّحوا الكثير من أخطائها، ولـم يكـن بطليمـوس الأسـتاذ الحقيقي للجغرافيـا في اوروبـا، بـل كـان أسـتاذها الإدريسـي، المولـود في

الأندلس سنة 1100م، والمؤهل علمياً في قرطبة. وقد عاش الادريسي في بالرمو في قصر روجيه الصقلّي في منتصف القرن الثاني عشر. وخرائط الإدريسي التي تسلم بكروية الأرض، كانت تتويجاً لعلم الخرائط في العصر الوسيط، سواء من حيث حجمها أو من حيث دقّتها وشمولها. وكان العالم الجغرافي - في الكتاب الذي وضعه بعنوان كتاب الرجوني (كتاب إلى روجيه) استناداً إلى مقارنة الأرض بفلك - قد قسم خريطة العالم إلى سبعين جزءاً ووصف كل معالمها الخاصة.

من المناسب في هذا الايجاز السريع، الاعتراف بأن العرب اكتشفوا - بمقاييس ملاحية، لا بمقاييس فلكية - أخطاء بطليموس الكبيرة في موضوع البحر المتوسط، فبينما كانت مقاييس خط العرض الإسلامية صحيحة بفارق عدة دقائق، كانت مقاييس بطليموس مخطئة بعدة درجات.

قام العرب، المتمكنين من علمهم الجغرافي، برحلات كثيرة، وفي سنة 851 م، نشر كاتب عربي مجهول حكاية رحلة إلى الصين قبل رحلة ماركو بولو بأربعمائة وخمس وعشرين سنة. في القرن التاسع قدّم ابن خرداذبه بدوره، وصفاً دقيقاً للهند وسيلان والهند الشرقية والصين، وفي سنة 895م، نشر المقدسي وصفه للإمبراطورية الإسلامية وصنّف كأعظم كتّاب الجغرافيا العربية، وذلك قبل كتاب "الهند" للبيروني.

هناك اسم مميز بين أسماء كبار الرحالة العرب، هو ياقوت الحموي (1179-1229م) العبد الرومي المعتق. كان ياقوت قد تعلم وهو يتنقل عبر العالم، واطلع في وقت مبكر على مكتبات مرو والكوفة والبصرة، إنه عقل أصيل راصد ونزيه، تعين عليه، مثل آخرين كثيرين أن ينصاع لعمليات النسخ لكي يتمكن من الحصول على زاد ضئيل، ولما كان شغوفاً بالعلم، فإنه وجد الوقت اللازم لوضع موسوعة جغرافية تمثل مجمل معارف العصر.

علم النبات

اشتهر علم النبات أيضاً من خلال الإدريسي الذي بين الفائدة الصيدلانية لـ 360 نبتة طبية. وفي سنة 1190 اشتهر ابن العون الاشبيلي في "كتاب الفلاحة" الذي وصف النباتات والأشجار المثمرة والأتربة والأسمدة الرئيسة؛ ويمكن اعتبار هذا العالم الزراعي كأعظم أستاذ لمادة الزراعة في العصر الوسيط. وفي سنة 1216 تخصص أبو العباس الاشبيلي - الذي استحق اسم النباتي - في دراسة حياة النباتات التي تعيش تحت الماء.

الفيزياء

يرى بيغوردان أن بصريات بطليموس ربما تكون الأثر الفيزيائي التجريبي الوحيد الذي أمكن اكتشافه في الكتابات اليونانية، ولم يقم العرب بنقد المسائل الأساسية للفيزياء إلا بعد ترجمة هذا الكتاب إلى لغتهم.

ومنذ بداية القرن التاسع بحث الكندي عن القوانين التي تحكم الدوران وسرعة الجاذبية. وقد درس الظواهر الضوئية، في كتاب حول البصريات، مستندا إلى كتاب إقليدس، وكان لا بد لهذا الكتاب من الاضطلاع بدور كبير في الشرق والغرب على حد سواء، وجاء بعده بقليل، أبو علي الحسن ابن الهيثم، المعروف باللاتينية باسم AL-HAZEN الذي عاش في القاهرة (965- 1039م) فألقى ضوءاً ساطعاً على تطور البصريات وفيزيولوجيا الرؤية، وقد أوحى كتابه في البصريات، المترجم إلى اللاتينية والإيطالية، وألهم الأبحاث التي قام بها الفيزيائيون.

كان ابن الهيثم على وشك اكتشاف العدسة المكبرة، لدرجة أن روجيه باكون وفيتلو Witele وأوروبيين آخرين أنشئوا أعمالهم، بعد ثلاثة قرون على أبحاثه الشخصية المتعلقة بالمجهر والتلسكوب، ذاك أن ابن الهيثم حين دحض نظرية الرؤية عند إقليدس وبطليموس، إنما قدم وصفاً دقيقاً للعين والعدسات والرؤية بالعينين، فوصف بإحساس عبقري حقاً ظواهر الانعكاس، وكان أول من ذكر استعمال الغرفة السوداء، أساس كل فن التصوير. وفي القرن التاسع عشر كان الرياضي شاسل Chasles يعتبر كتاب ابن الهيثم في البصريات " أساسا لكل معارفنا البصرية"، وكان عالم الفلك بيغوردان Bigourdan، المذكور آنفاً، يعد هذه النظرية البصرية الهيثمية ... "أرفع من نظرية بطليموس بكثير. ومما يلاحظ فيها بوجه خاص أن حل مسألة بطريق التحليل، إنما يستلزم معادلة من الدرجة الرابعة". ومن هذا الكتاب نهل العالم البولوني فيتلو ما يلزمه لوضع كتابه البصري، وهو أول كتاب بصريات وضعه عالم أوروبي في القرن الثالث عشر. الواقع أن الأعمال الأوروبية حول الضوء ظلت قائمة، حتى كبلر وليونارد على كتاب ابن الهيثم، وليس بإمكان أحد إنكار أثر ابن الهيثم في العلم الأوروبي في ميدان البصريات.

نحو العام ألألف الميلادي، المظلم جداً في حوليات العصر الوسيط المسيحي، كان يسطع اسم عالم في بلاد الإسلام، هو أبو الريحان محمد بن احمد البيروني، الذي استطاع بلوغ شهرة عالمية، فهو فيلسوف و مؤرخ وجغرافي وعالم رياضيات وعالم طبيعة وعالم فلك و لغوي وشاعر، ترك في كل هذه المجالات مؤلفات مهمة، جعلت منه ليوناردو دافنشي الإسلام.

ولد البيروني في 973 م في خوارزم، بعد موسى الخوارزمي، مخترع علم الجبر، بقرنين، وأوصلته مواهبه إلى بلاط محمود الغزنوي، فاتح تركستان والذي صار أول إمبراطور مسلم في الهند. تعلق بالبيروني، هذا الامبراطور - الذي كان يحب العلماء والآداب، واصطحب البيروني معه، مما أتاح للبيروني الفرصة لدراسة الهند، فيما كان سيده الامبراطور منشغلا بغزوها.

عندما وضع البيروني كتابه الأول "آثار الماضي" كان في سن الثلاثين، وكان قد كتب في مقدمة كتابه: "يتعين علينا تحرير العقول والنفوس من كل الأسباب التي تجعل الناس يعمون عن الحقيقة: العادات العتيقة، العقلية التعصبية، النزاع الشخصي أو الهوى، وحب النفوذ"، وكان ذلك برنامجاً وإيماناً في آن. كان البيروني من الفرقة الشيعية الإيرانية التي كانت تتحرك في العالم الإسلامي لمواجهة السنّة، ويقال إن البيروني كان يميل إلى اللاأدرية، فالعالم الحساس/المثالي لا يمكنه أن يغفر للعرب قضاءهم على الحضارة الساسانية الرفيعة، كان زهده أسطورياً ويروى أنه كان يعيد لبيت المال ما كان يرسل إليه من عطاء.

ربما ستفسر هذه العلامات الفارقة موضوعية الكاتب وأمانته العلمية النادرتين، فهو "نقدي

في فحص الترجمات والنصوص، ومن ضمنها الأناجيل، دقيق وواع في العرض والشرح، يسلم غالباً بأنه جاهل، ويعد بمواصلة أبحاثه حتى ظهور الحقيقة".

أهم كتبه وأبرزها كتاب "تاريخ الهند" الذي صدر عام 1030م، والمؤلف واثق من نفسه، فلا يترك الوقائع تروى على غاربها، بل يبدأ بتصنيف "مختلف أصناف الكذابين" الذين كتبوا التاريخ، وينتقد قيمة شهاداتهم، وهو حين عالج القسم السياسي من كتابه، إنما تمعّن مطولاً في أثر الدين وعلم الفلك الهنديين، ثم أجرى مقارنة بين مفكري الهند والفلاسفة الإغريق، وختم مقارنته لصالح هؤلاء الأخيرين.

وكان البيروني مترجماً ولغويا مرموقاً كذلك، فقد نقل إلى العربية عدة كتب سنسكريتية، وفي المقابل وبالسهولة نفسها، كان ينقل إلى السنسكريتية "عناصر إقليدس" و"مجسطي" بطليموس.

سماه المؤرخون الشرقيون "الشيخ" الذي يعني في هذه الحالة "أستاذ أولئك الذين يعلمون"، وكان بالفعل يستحق هذا اللقب، فهذا العقل المتسائل دائماً وأبداً، كان يهتم بكل شيء ما عدا الطب، ففي علم الفلك، قال البيروني إن الأرض كروية، ونبّه إلى "انجذاب كل شي نحو مركز الأرض، ولاحظ أن المعطيات الفلكية كانت تفسر سواء بالافتراض أن الأرض تدور يومياً حول محورها وسنوياً حول الشمس، أم بالفرضية العكسية"، وكانت مشاهداته الكثيرة موضوع دراسات خاصة بسطح الفلك، فساعدته في نهاية المطاف على وضع جداول فلكية وخارطة لنصفي الكرة السماوية.

في علم الطبيعة "الفيزياء" قاس البيروني الأثقال النوعية، بواسطة آلة ابتكرها لهذه الغاية (مثقلة: Pycnomerte)، كما أنه طرح المبدأ القائل إن الثقل النوعي لشيء ما يتناسب مع مقدار الماء الذي يحركه، وفي مجال عملي آخر، كان البيروني هو من أكد عمل الآبار الارتوازية وفقاً لمبدأ الأوعية المتصلة.

إن البيروني عالم مولع بكل شيء، انتقائي وشمولي، وضع في الرياضيات أفضل دراسة للأرقام الهندية في العصر الوسيط، كما أنه اقترح في علم الهندسة آفاقا لنظرية جديدة، وفي التاريخ روى تاريخ عهود محمود الغزنوي والأمراء المعاصرين، وهو أخيراً واضع تقويم ودراسة للأعياد الدينية، وفقاً لمذاهب شعوب الشرق وعباداتها، فهذا الكتاب الذي صنفه باهتمام فني كبير يُعد نموذجاً للنزاهة العلمية.

إن مؤلفات البيروني، التي كانت معاصرة لكتابات ابن سينا "شيخ الأطباء" ولابن الهيثم عالم البصريات، وللفردوسي شاعر بلاد فارس الملحمي الكبير، تبين أن الحقبة الممتدة ما بين القرنين العاشر والحادي عشر ميلادية، يمكن اعتبارها ذروة العصر الوسيط حقاً. في الحقبة ذاتها، أي عند تخوم العام ألف، كان الغرب ينتظر نهاية العالم.

الطب

قد نحتاج إلى مجلدات كاملة لكي نتمكن من الإحاطة بكل ما قدمه الإسلام للطب المعاصر، وليس في الإمكان سوى التذكير بأولئك الذين كان لهم أعمق التأثير من بين العلماء المسلمين كافة.

نكتفي هنا بالمشرق، لأننا سنتكلم في مكان آخر عن المدارس الساطعة التي ازدهرت في أفريقيا وإسبانيا، ونذكر أسماء بلغت الشهرة العالمية: الربان، الرازي، علي عباس، وابن سينا، فلنتناول أعمال بعض هؤلاء الكبار الذين برزوا في عصر العباسيين الذهبي.

الربان

كان الربان، وهو الأقدم من بين هذلاء، قد عاش في القرن التاسع، ووضع أربعة كتب، أهمها الفردوس (***فردوس الحكمة***) الذي أنجزه بعد تعديلات وتنقيحات كثيرة، إنه كتاب طب وفلسفة

طبيعية، حظي بتقدير رفيع في عصره، ومثال ذلك أن المؤرخ الكبير الطبري، جعله الكتاب الملازم له على فراش احتضاره. وتكمن أهمية هذا الكتاب خاصة في أنه مستقل عن ترجمات العصر القديم وأنه يشكل أول كتاب طبي موضوع باللغة العربية، وقد بقي منه مخطوطان، أحدهما في المتحف البريطاني والآخر في برلين، إن نصف الكتاب تقريباً يتناول علم الأمراض العام، والباقي يتناول علم الجنين، علم التكوين أو التشكيل، علم التسمم ومختلف العلوم في علاقاتها بالطب والصحة، ولا داعي للمضي قدماً، طالما أن الربان ذاته لا يستحسن ذلك، إذ أنه كتب: "إن ذلك الذي يعدد فصول كتابي لن يفهم معناه ... وأما من يتمعن في صميمه فسوف يجد فيه معظم المعارف الضرورية للمتدرج في الطب"، وليس في واردنا التمعن في 550 صفحة، وإنما ينبغي أن نلاحظ بالنسبة إلى كلمة متدرج، أن الفحص المستحسن الذي يفترضه لم يكن ممكناً في لحظة ظهور الكتاب سنة 850م، فقد جرى إنشاؤه بعد ذلك بثمانين عاماً، إثر حالة خطأ مهني ترامت إلى سمع الخليفة المقتدر.

الرازي (844-926)

هو تلميذ الربان، ظهر كأكثر أطباء الإسلام عطاء وأصالة فـ "***الفهرست***" دليل علوم وأقدم مرجع في هذا الموضوع، و للرازي 113 كتاباً و28 مقالاً ورسالة، ومعظم كتبه نقلت إلى اللاتينية مراراً وتكراراً.

درس الرازي الكيمياء والخيمياء والطب في بغداد، وكان طبيباً رئيساً لمشفى هذه المدينة، وكتابه الأشهر هو "***كتاب الجدري والحصبة***"، الذي منحه مكانة مرموقة في تاريخ علم الأوبئة، فهو رائعة قوامها المعاينة والتحليل العيادي المباشر، ويمكن للمرء الحكم على قيمته من خلال الأربعين طبعة إنجليزية الصادرة ما بين 1498 و1866، وهناك تدوينات أخرى بين دراساته الفريدة (مونوغرافيات) تبحث في "الحصى في المثانة والكليتين" وفي النقطة وأمراض المفاصل "الروماتيزم" كما وضع الرازي نصف دزينة من الكتب الطبية العامة، ووضع كتباً أخرى أكثر طرافة حول "نجاحات الدجالين والمجربين" الذين ينالون شهرة شعبية لا ينالها الأطباء الماهرون في معظم الأحيان، كما يقول. وآخر كتبه اثنان: "***المنظوري***" وهو مبحث طبي في 10 أجزاء، و"***الحاوي***" الذي يتناول كل فروع الطب في 20 جزءاً، والكتابان موسوعيان، ولكن لا يوجد اليوم سوى نصف مخطوط "الحاوي" الموزع ما بين المتحف البريطاني والاسكوريال وميونيخ ولينيغراد (سان بطرسبرج) وبرلين، أما ترجمته اللاتينية من جانب الطبيب اليهودي تراجي بن سليم، بعنوان Liber Cintineus، فقد كانت المرجع الطبي الأكثر احتراماً واستعمالاً خلال عدة قرون، إذ أنه كان واحداً من تسعة كتب تؤلف كل مكتبة كلية الطب في باريس سنة 1395.

يتفق أفضل النقاد على الاعتراف بأن الرازي كان قد تخطّى جميع الأطباء العرب بوصفه اختبارياً وعياديا، وأنه يُعد في عداد أعظم عظماء كل العصور من حيث مهارته وموهبته ومشاهداته العيادية وتشخيصاته واستنتاجه وغنى دروسه وتعاليمه. وكان الرازي لا يتوانى، بكل نزاهة، عن ذكر الحالات التي كانت تخطّئ توقعاته، والإشارة إلى فشله وتعليل أسبابه. ويروي رواة سيرته أنه أصيب بالعمى بعد التهاب في عينيه في آخر حياته، وأنه رفض أن تجرى له عملية "حتى لا يرى المزيد من عالم كان قد شبع منه"، وكمعظم الأطباء العرب الكبار، تثقف الرازي في الفلسفة.

ابن سينا

في القرن التاسع الميلادي تجسدت الثقافة العربية، إلى حد ما، في شخص أبي علي الحسين ابن سينا (Avicenne)، الملقب ب "أمير الطب" وهو في السابعة عشرة من عمره. كان ابن سينا قد درس

الطب بلا معلم، وكان ذا شهرة كافية لاستدعائه إلى سرير أمير بخارى، فعالجه وشفاه. في الحادية والعشرين وضع أول كتاب كبير، فضلا عن وضعه نحو مئة كتاب، وفيرة المادة غالباً، تتناول الفلسفة والطب والفقه. كما ألّف في الهندسة وعلم الفلك والقانون وعلم اللغة ... الخ، ووضع قصائد ممتازة، وصلنا منها 15 قصيدة، انزلقت إحداها في رباعيات عمر الخيام، وهناك قصيدة أخرى "هبوط النفس" تشكل إحدى روائع الشعر العربي المأثور. عرّب إقليدس وجمع مشاهدات فلكية وأعمالاً أصلية حول الحركة، القوة، الخلاء، الحرارة، النور والأوزان النوعية، فكان كتابه حول المعادن المصدر الرئيس للجيولوجيا الأوروبية حتى القرن الثالث عشر. لقد أبدع ابن سينا في هذا الفرع العلمي وتعد مشاهداته حول تكون الجبال نموذجاً فريداً من نوعه.

من المتعذر أن نروي هنا كل المغامرات التي قادت ابن سينا إلى السجن في بعض الأحايين، والتقلبات التي جعلته ينتقل من أمير لآخر، فهو تارة وزير أول، وتارة شاعر، ... الخ، و سنكتفي هنا بتناول أعماله العلمية، فهناك كتابان عملاقان يتضمنان كل تعاليمه هما: "***كتاب الشفاء***" و"***شفاء النفس***"، وله موسوعة في الرياضيات وعلم الطبيعة (الفيزياء) وما وراء الطبيعة وعلم الإلهيات والاقتصاد السياسي والموسيقى، تقع في 18 جزءاً. وكتابه الرئيس "القانون"، يحتوي على ما لا يقل عن مليون كلمة، ويتناول علم الوظائف (الفيزيولوجيا) والصحة والعلاج والأدوية، وفي هذا القسم الأخير من الكتاب يشير إلى ما لا يقل عن 760 دواء، وطريقة استعمالها العلاجي؛ وعلى الرغم من كون كتابه "القانون" حسن الوضع، ومن كونه يتضمن مقاطع مميزة ببلاغة حقيقية، لم يتردد معارضوه المتهكمون في التصريح بأن ولعه المدرسي بالتصنيف والتمييز كان المرض الوحيد الذي لم يشر ابن سينا إلى علاجه.

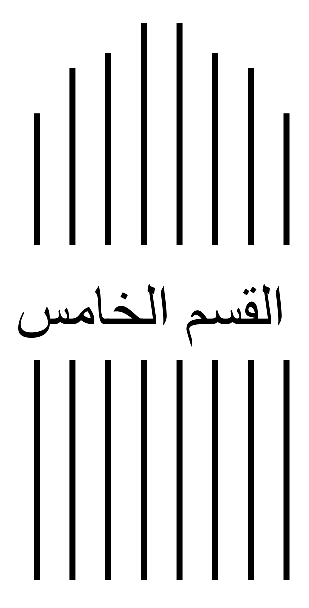
إن الطابع الموسوعي والمعقّد، فضلاً عن شهرة ابن سينا الواسعة، جعلت من هذا الكتاب المرجع الأكبر لكل ما يتعلق بفن العلاج، فمنذ ظهوره باللاتينية في القرن الثاني عشر، أزاح حتى كتاب غاليان عن عرشه، وقد نقل إلى معظم اللغات، منها 15 طبعة باللاتينية، وطبعة بالعبرية في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر، وظل في أساس الدراسات الأوروبية طيلة ستمائة سنة ونيف؛ لقد كان "توراة" طبية حقيقية، لا تزال بعض أجزائه موضوع تنشر حديثا بالإنجليزية. وتنسب إلى ابن سينا علامات النجابة والعلم الخارقة حقاً في بعض الحالات غير المتوقعة، كالأمراض النفسية مثلاً، ومثال ذلك أنه كان يضع إصبعه على نبضات قلب المريض، ويواصل الحوار والسجال بشكل متقطع، ففي نظر ابن سينا كانت الاضطرابات والوهن أو السعة في النبض، وتوقف النبض فجأة، تشكل إشارات لها دلالتها الطبية، فمن خلال دراسة النبض، كان يشخص الأعراض التي يمكنها أن تسمح له بتحديد مبدأ العلاج، وإن نجابة ابن سينا قادته إلى تخصيص فصل للعشق والحب، ويبدو أنه كان طيب المزاج عند كتابة هذا الفصل، فصنف هذا الشعور في عداد الأمراض العقلية، إلا أنه عندما توفي في سن الثامنة والخمسين، كان قد عالج نفسه ولكن بلا نتيجة، فما كان من مناصبيه العداء إلا أن تجاسروا على القول: "لم يستطع علمه الطبيعي إنقاذ جسده، كما عجز علمه الغيبي عن إنقاذ روحه"، ولكن بعد مئة سنة، اكتشف واضع الخطابات الأربعة، وبإلهام مختلف تماماً، أن في ابن سينا "آية من الله للجنس البشري".

ليس في الإمكان ختم الكلام عن ابن سينا دون الإشارة بعدة كلمات إلى ابن النفيس (1210-1288 م). فهذا الطبيب، الذي لم يكن قد مارس أبداً الجراحة على الإنسان ولا على الحيوان، توصل بقوة الاستدلال العقلي، وباستخدام كتابات غاليان نفسه، إلى دحض إمكان مرور الدم من خلال حجاب القلب ليشكل مع الهواء "الروح الحية" التي يسلم بوجودها وبنظرتها. وعن طريق الاستنساخ والاستقراء المنطقي، كان هذا التفسير يقرر، بلا ريب، وجود الدورة الدموية الصغرى.

الأطباء

إن هذه الأقدار الخارقة تظل مرتبطة بالشعور الأعجوبي الذي يميز العقلية الشرقية، فلا بد أن يكون الخلفاء أقوياء أشداء، وأن تكون الأميرات جميلات بلا مثيلات، وأن يكون الوزراء في غاية الحكمة وأن يكون الأطباء ماهرين حتى العصمة.

كانت شهرة الأطباء موطدة جداً وكذلك ثروتهم، عندما يستطيعون الوصول بمهارتهم إلى قلب البلاط، ولكن الحال لم يكن دائماً على هذا المنوال، فلئن كان ابن جبريل، طبيب هارون الرشيد والمأمون والبرامكة، قد توصل مثلاً في غضون 36 سنة إلى جني ثروة طائلة بلغت مئة مليون درهم، نحو 36 مليون فرنك ذهب، فإن بعض الأطباء المبعدين رغم شهرتهم العلمية كابن جاني، كانوا يعيشون في فقر مدقع، ولم يكن يتردد عليهم المرضى حتى في عام كان الطاعون فيه يعيث فساداً في البلاد وفي العباد.



* مدخل
* النهضة العربية
* تجديد الفكر الإسلامي
* محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي
* العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين

مدخل:

تشكل الدراسات الست في هذا القسم، مدخلاً أساسياً لفهم بعض جوانب النهضة العربية تاريخياً، بالإضافة إلى دراسة الواقع العربي المأزوم وسبل البحث عن نهضة جديدة في ظل تحديات القرن الحادي والعشرين.

تقدم دراسة الدكتور علي المحافظة حول النهضة العربية دراسة تاريخية لبعض جوانبها في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وتعرض دراسة الدكتور عز الدين موسى إلى رؤى الفكر الإسلامي في ظل الحاجة إلى النهوض من واقع عربي مأزوم تتنازعه القوى والأفكار المتعددة، وتقدم دراسة صالح أبو اصبع رؤية نقدية لأحد المفكرين المعاصرين الذين قدموا مشروعاً حول النهضة العربية وهو المفكر محمد عابد الجابري، بينما يقدم الدكتور برهان غليون رؤاه للتحديات التي يواجهها العرب في القرن الحادي والعشرين وهذه الدراسات في مجملها تستطيع أن تثير بعض التساؤلات مثل:

- لماذا لم تنجح النهضة العربية الأولى؟
- وما هي مظاهر الأزمة في المجتمع العربي؟
- وما هي التحديات التي تواجهه؟
- وهل هناك أمل في نهضة جديدة؟.

هذه الأسئلة وغيرها مثار بحث ومجال نقاش وتستحق الدراسة.

النهضة العربية

علي المحافظة

الاتجاهات الاجتماعية

"إن أولى المتغلبين بالاحتراس من هذه العواقب جيل من الناس لا كتائب له في فتوحاته إلا المداهاة، ولا فيالق يسوقها للاستملاك سوى المحاباة، ولا أسنة يحفظ بها ما تمتد إليه يده إلا المراضاة، يظهر بصورة مختلفة الألوان متقاربة الأشكال...."

(من افتتاحية العدد الأول من العروة الوثقى)

كانت الدولة العثمانية، من وجهة النظر الدينية، دولة إسلامية يحكمها سلطان مسلم، ويسود فيها الشرع الإسلامي، ونتيجة لفتوحاتها الواسعة في آسيا وأوروبا وأفريقيا دخلت في حوزتها شعوب وأمم تدين بأديان ومذاهب مختلفة، فأصبح سكانها والحالة هذه، ينقسمون، حسب رأي الفقهاء المسلمين، إلى فئتين: مسلمين وأهل ذمة. ولما كان المسلمون هم الفئة المسيطرة سياسياً فقد تمتعوا بحقوق المواطنة وواجباتها كاملة. مثل تولي مختلف المناصب السياسية والإدارية والقضائية والعسكرية، وفرض عليهم مقابل ذلك الجهاد أو الخدمة العسكرية. أما أهل الذمة فقد منحوا الحق في تطبيق شرائعهم الدينية في أمورهم الخاصة وأحوالهم الشخصية. وفرضت عليهم الجزية كضريبة شخصية يدفعونها سنوياً.

وشمل هذا التقسيم الطائفي المجتمع العربي، فكان المسلمون يشكلون الغالبية العظمى، بينما أهل الذمة أقلية صغيرة لا تتجاوز عشر السكان. وانقسم المسلمون إلى سنة وشيعة ونصيرية ومتاولة ودروز، كما انقسم أهل الذمة إلى نصارى ويهود وصابئة. وانقسم النصارى بدورهم إلى روم أرثوذكس وروم كاثوليك وسريان وأرمن وأقباط ولاتين وإنجيليين ، كما انقسم اليهود إلى سفارديم واشكنازيم. وترك العثمانيون لهذه الطوائف حرية ممارسة عباداتها وتطبيق شرائعها، كما أبقوا على زعاماتها الدينية التقليدية.

أما من الناحية الاقتصادية، فقد انقسم المجتمع العربي إلى مزارعين وتجار وحرفيين أو صناع. وكان المزارعون غالبية السكان وينقسمون إلى إقطاعيين وفلاحين. والإقطاعيون في غالب الأحيان، من القادة العسكريين أو الزعماء المحليين أو شيوخ القبائل، وهم فئة قليلة العدد، واسعة النفوذ، تمثل صلة الوصل بين الرعية من الفلاحين والحكام العثمانيين، وتتمتع بحق الضرب والجلد والسجن في القرى التابعة لها. أما الفلاحين فكانوا فئة مستغلة، يملكهم الإقطاعي فيتصرف بهم كما لو كانوا جزءاً من الأرض التي يعيشون عليها، ويرهبهم البدوي فينهب ما تقع عليه عينيه ويفرض عليهم الخاوة، ويفد إليهم جابي الضرائب فلا يبقي لديهم ما يكفي مئونتهم. وبقي الوضع هكذا طوال العهد العثماني، فلم يطرأ عليه أي تطوير أو تحسين. وظل الفلاح، لأجيال عديدة، يعيش حياة غاية في القساوة يرتدي أسمال بالية، ويسكن أكواخاً من الطين والقش يشارك فيها مواشيه، وتلاحقه الأوبئة والمجاعات، مستسلماً للأقدار، راضياً بمصيره، قانعاً بما هو عليه من ذلك ومهانة وجور وجهل.

أما طبقة التجار فكانت تقيم في المدن، وتتمتع بثروة كبيرة نسبياً. ومع انفتاح البلاد العربية على الغرب نمت هذه الطبقة وأصبحت تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية والثقافية. وإليها ينتمي علماء الدين، ومنها ظهروا، فنالوا منزلة عالية في الدولة والمجتمع. وكانوا يعتبرون أنفسهم حماة الدين الإسلامي والمدافعين عن الدولة العثمانية، دولة الخلافة الإسلامية، فأنعمت عليهم بالأرزاق والهبات وريع الأوقاف الإسلامية.

وبقيت الصناعة، طوال العهد العثماني، كما كانت عليه من تخلف وجمود. وانحصرت في طوائف (نقابات) حرفية، يتحكم بها شيوخ كل طائفة. وزاد الطين بلة، عندما تدخلت الحكومة في

تعيين الشيوخ، فدخل الحرف عناصر من غير أهلها، فتقهقرت الصناعة واضمحلت. وكان لنظام الامتيازات الأجنبية Capitulations الذي أدخل إلى الدولة العثمانية، أثره في الحيلولة دون نمو أية حرفة أو صناعة، وخاصة بعد أن غزت المنتجات الصناعية الأوروبية البلاد العربية في القرن التاسع عشر، عصر الثورة الصناعية.

وفي البوادي العربية سيطرت القبائل المتنقلة، ترعى وتغزو وتفرض الخاوة أينما عجز الفلاح عن حماية نفسه. وانعكست القيم الاجتماعية في حياة القبيلة على الحياة الاجتماعية في القرى والمدن.

وخلاصة القول إن المجتمع العربي في العهد العثماني كان ينقصه التجانس والتماسك. فما كاد القرن التاسع عشر ينتهي حتى بدأت الأطر الاجتماعية القديمة بالانهيار، وتراجعت القيم الاجتماعية القبلية لتحل محلها قيم جديدة مستوردة من الغرب. ونشأ صراع شديد بين الراغبين في التفرنج وتقليد الغرب في المسكن والملبس والمأكل والمشرب ومختلف وسائل الترفيه والتسلية، وبين المحافظين أنصار التقليد القديم الذين بذلوا كل ما في وسعهم لمقاومة تيار التفرنج وصده.

في هذا المجتمع المتخلف، حيث البون شاسع بين الحاكم والمحكوم والغني والفقير، والجهل عام، والتدين تجارة وزعامة ووساطة، والتملق والنفاق والجبن سادة العصر، قامت فئة واعية تنادي بمبادئ وأفكار جديدة من حرية ومساواة وعدالة اجتماعية، مستنكرة الذل والنفاق والرشوة، معتمدة في ذلك على كتاب الله وسنة نبيه أحياناً، وعلى آراء المصلحين والمفكرين الغربيين أحياناً أخرى. وعالجت هذه الفئة من المفكرين العرب مختلف المشاكل والأمور الاجتماعية وخرجت باتجاهات عديدة أهمها:

1- البحث في أسباب تخلف المجتمع العربي

كانت الدعوات الحركات الإصلاحية السلفية التي سبق ذكرها ترى أن سبب تخلف العرب والمسلمين وضياع مجدهم، هو ابتعادهم عن نقاوة دينهم وشيوع البدع والضلالات التي دخلت على معتقداتهم. ولذلك جعلت هدفها الأول تنقية الدين الإسلامي من هذه الضلالات والعودة إلى منابعه الأولى، بالاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله. أما الاتجاهات الحديثة في التجديد الإسلامي التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فقد رأت أن سر تخلف المسلمين نابع من عزوفهم عن الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، والجانب المادي منها بشكل خاص. ولذلك دعتهم إلى أن ينهلوا من الحضارة الغربية ما يفيد دنياهم، على أن لا يتعارض مع معتقداتهم وتقاليدهم الإسلامية، وفي الوقت نفسه اعتماد الإسلام دستوراً لحياتهم. وقد حدد جمال الدين ومحمد عبده أهداف دعوتهما بما يلي: "بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل ما هو آت. ويستتبع ذلك البحث في أصول الأسباب ومناشئ العلل التي قصرت بهم إلى جانب التفريط، والبواعث التي دفعت بهم إلى بهامة حيرة عميت فيها السبل واشتبهت بها المضارب... والتنبيه إلى أن الظهور بمظهر القوة لدفع الكوارث إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليه آباء الشرقيين وأسلافهم... وعلى أن التكافؤ في القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظة للعلاقات والروابط السياسية ...).

غير أن اقتباس المنجزات العلمية والتقنية عن الغرب لم يعن لدى هؤلاء المجددين تقليد الغرب تقليداً أعمى. يقول الشيخ محمد عبده: "إن رباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوروبا – وهي هي – لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات منها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع، ورجع الأمر إلى ما كان". ورأى أن طريق الخلاص هي في التربية والتعليم. فهو يقول: "إن الذين يرومون الخير الحقيقي لوطنهم يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية نشر التعليم، إذ أن

إصلاح نظام التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً. ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً. فهم يبدءون بما هي في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى... ويظهر لنا تاريخ الدول الأوروبية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناء شديداً، وضحت تضحيات عظيمة. ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التي ترمي إليها. فإن الدول الأوروبية لم تصل ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها، وأدى الصراع الحربي والاقتصادي بينها إلى تطور الفكر فيها".

ويؤكد خطر التقليد الأعمى بقوله:

"إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدي أيضاً، فلا يفيد...".

وإذا كان المصلحون السلفيون والمجددون المسلمون قد رأوا فيما علق بالدين من ضلالات وبدع من الأسباب الأساسية لتخلف مجتمعهم وضعفهم السياسي، فقد كان المفكرون العرب من المسيحيين يرون في التعصب الديني أساس البلاء والتأخر. فهذا سليم البستاني يقول: "منذ أن انقسمنا إلى عصب دينية وأخذ كل منا يحاول عضد عصبته وتنكيس غيرها، قد عمنا التأخر وخسف ظلام الجهل بدرنا. وقد دخل ذلك التعصب في بعض وربما أكثر مجالسنا وجمعياتنا وشركاتنا... وهذا هو وباء شديد العدوى يسري من الكبير إلى الصغير".

ويرى البستاني أن الانشقاق الداخلي من أسباب التخلف الاجتماعي "لأننا لا نكف عن رشق أبناء مذهبنا بسهام الحسد والملامة والقذف. على أننا نتكاتف معهم في رشق أمة أخرى بها. وذلك لأننا لا نطيق أن نرى أحداً من أبناء ملتنا وغيرها في صدور المجالس ومراتب الحكام بل أحب إلينا أن نخسرها نحن وإياهم من أن نراهم متمتعين بها دوننا. وهذا هو من أخبث وأعظم أسباب التأخر".

أما عبد الرحمن الكواكبي (1848 – 1902) فقد تناول انحطاط المجتمع الإسلامي بالتوسع والتفصيل في كتابه "أم القرى" وأرجعه إلى الأسباب التالية:

(أ) أسباب دينية هي:

1- تأثير عقيدة الجبر على أفكار الأمة.
2- تأثير فن الجدل في العقائد الدينية.
3- الاسترسال في الاختلاف والتفرقة في الدين.
4- الذهول عن سماحة الدين وسهولة التدين.
5- تشدد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف.
6- إدخال العلماء المدلسين على الدين مقتبسات كتابية وخرافية وبدعاً مضرة.
7- إدخال العلماء المدلسين كثيراً من الأوهام والخرافات والبدع المضرة.
8- إيهام الدجالين والمداجين أن في الدين أموراً سرية وأن العلم حجاب.
9- الاعتقاد بمنافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين.
10- الغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة وجمعية الحج.
11- تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لهواً ولعباً.
12- إفساد الدين بتفنن المداجين بمزيدات ومتروكات وتأويلات.
13- التعصب للمذاهب وآراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف.
14- العناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها.

15- تطرق الشرك الخفي أو الصريح إلى عقائد العامة.
16- تأثير المزهدات في السعي والعمل وزينة الحياة.
17- تشويش أفكار الأمة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين.
18- تطرق الشرك الصريح أو الخفي إلى عقائد العامة. وتهاون العلماء العاملين في تأييد التوحيد.

(ب) أسباب سياسية هي:

1- السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية.
2- حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.
3- اعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأخصاء.
4- قلب موضوع أخذ الأموال من الأغنياء وإعطائها للفقراء.
5- إبعاد الأمراء والنبلاء والأحرار وتقريبهم المتملقين الأشرار.
6- فقدان قوة الرأي العام بالحجر والتفريق.
7- مراغمة الأمراء طبعاً للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين.
8- فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة.
9- ميل الأمراء طبعاً للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين.
10- تفرق الأمة إلى عصبات وأحزاب سياسية.
11- حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن.
12- حماقة أكثر الأمراء وتمسكهم بالسياسات الخرقاء، وإصرارهم على الاستبداد عناداً واستكباراً، وانغماسهم في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخر بغير الفخفخة والمال.

(ج) أسباب أخلاقية وتربوية هي:

1- الاستغراق في الجهل والارتياح إليه.
2- انحلال الرابطة الدينية الاحتسابية.
3- التباعد في المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامة.
4- فقدان التناصح وترك البغض في الله.
5- غلبة التخلق بالتملق تزلفاً وصغاراً.
6- فقدان التربية الدينية والأخلاقية.
7- الإخلاد إلى الخمول ترويحاً للنفس.
8- فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد.
9- استيلاء اليأس من اللحاق بالفائزين في الدنيا والدين.
10- فقدان قوة الجمعيات وثمرة دوام قيامها.
11- ترك الأعمال بسبب ضعف الآمال.
12- إهمال طلب الحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل.
13- تفضيل الارتزاق من الجندية والخدمة الأميرية على الصنائع.
14- فقدان القوة المالية الاشتراكية بسبب التهاون في الزكاة.
15- معاداة العلوم العالية ارتياحاً للجهالة.

لقد بحث الكواكبي في هذه الأسباب على شكل حوار بين عدد من الشخصيات التي تخيلها، وتناولها بالتفصيل وبإيراد الحجج والبراهين، فكانت تحليلاً علمياً لواقع المجتمع العربي في نهاية القرن التاسع عشر.

وذهب قاسم أمين إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر إعجاب العرب الشديد بماضيهم سبباً من أسباب ضعفهم وعجزهم فهو يقول: "هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه. وليس له دواء، إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى ذلك الحين – ونرجو أن لا يكون ذلك بعيداً – انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي. وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة.

واستعرض عبد الله النديم مزاعم بعض المفكرين الغربيين في أسباب تخلف العرب والشرقيين عامة، وأثبت بطلاتها، هي:

1- الإدعاء بأن المناخ هو الذي يقضي على الشرقيين، بالكسل والتقاعد عن الأعمال العمرانية، كما قضى على الأوروبيين بالعمل وعلو الهمة.
2- الزعم أن الدين الإسلامي مانع من التقدم. ويدحض النديم هذه الفرية بقولة "إن الشرق ممتلئ بأديان تغاير الدين الإسلامي، والآخذون بها أضعاف الآخذين بالإسلام، ومع ذلك فإن تقهقرهم في المدنية والقوى العلمية أكثر من المسلمين".
3- القول أن "اختلاف الجنس هو المانع". ويثبت النديم بإسهاب بطلان هذه النظرية العرقية.
4- الزعم أن "التعلق بالأديان هو السبب في التخلف وأن الطريق السليم للتقدم هو ترك الأديان والتخلص منها. يرد النديم على ذلك بقوله: "مع أننا لو فرضنا عدم صحة الأديان وأنها وضعت نظامات في أيام الخشونة والجهالة لا لزوم لها الآن مع وجود القوانين الوضعية، لكان من الواجب احترامها واعتبارها، فإن تأثير وعدها ووعيدها في النفوس لا يبلغه قانون ...).

وبعد أن دحض النديم هذه المزاعم عقد مقارنة بين أسباب تقدم الدول الأوروبية وأسباب تخلف دول الشرق، معتبراً إهمال الشرقيين لأسباب وعوامل التقدم في الدول الأوروبية الأساس في تخلفهم الحضاري ويجمل تلك الأسباب بما يأتي:

1- الوحدة القومية الناشئة عن وحدة اللغة ووحدة التراب القومي في دول الغرب. ويرى النديم أن عدم توفر هذه الوحدة القومية في دول الشرق سبب هام من أسباب تخلفها وتدهور حضارتها.

2- الاعتماد في الإدارة والسلطة على أبناء الجنس الواحد. ويذهب النديم إلى القول "فدول الشرق أخطأت هذا الطريق ولفقت العمال من الأجناس المحكومة وغيرها، فانحلت قواها، وكثر فيها الثورات والتغلبات، حتى جاءت الدولة العربية، فوحدت سلطتها في دورها الأول. فنمت مملكتها بكثرة فتوحاتها، ونفذت قوانينها الشرعية والوضعية في الممالك التي ربطت خيولها باب ملوكها وأمرائها. فما اتسع نطاق المدنية وجنح الخلفاء والأمراء إلى الرفاهية والسكون أسلموا أمور إدارتها إلى الأجناس المحكومة بهم، فدعاهم حب الأثرة إلى نزع ما بيد مواليهم وساداتهم. ورجعت العرب القهقري، وكثر المتغلبون وفسد النظام".

3- الوحدة الدينية، ذلك "أن وحدة الدين إذا انضمت إلى وحدتي اللغة والسلطة قامت المملكة على أساس متين". ويذهب في هذا الاتجاه إلى ما ذهب إليه أستاذه محمد عبده في اعتبار تخلي المسلمين عن دينهم وعدم التمسك به سبباً من أسباب تخلفهم. فهو يقول: "وأهمل الشرقيون دينهم، وتأخرت المعارف لديهم، وعمت الجهالة عوامهم. واقتصر العلماء على التعاليم الدينية فماتت الصنائع. وأصبح الناس يعدون مخترعات أوروبا من وراء العقول، وحكموا على أنفسهم باستحالة الوصول إلى تقدم أوروبا، لفراغهم من المبادئ العلمية وبعدهم عن المسائل الدولية".

4- التعاون بين الدول الأوروبية، وفقدانه بين الدول الشرقية مما جعلها فريسة سهلة للدول

الطامعة. يقول النديم: "فقد أخطأت ممالك الشرق هذا الطريق الجليل (طريق التعاون الدولي) فاستبدلت الاتفاق بالنفرة وبث العداوة بين أفراد الأمم، وانتهت العداوة إلى مساعدة دولة شرقية لدولة أوروبية على أمة شرقية مثلها". ويتبع هذه العوامل الرئيسية في تخلف الشرقيين وتقدم الأوروبيين بعوامل ستة مساعدة هي:

1- حرية الفكر والنشر وتعميم المعرفة. ذلك أن الشرق أخطأ الطريق "فخاف ملوكه من الكتاب والعقلاء، فضغطوا على أفكارهم حتى أماتوهم في أذهانهم...".
2- الثورة الصناعية والسيطرة التجارية التي كانت سبباً من أسباب تفوق أوروبا. "وقد أخطأ الشرقيون هذا الطريق، وجمعوا المال لوضعه تحت الأرض خبيئة أو لصرفه في الملاذ والشهوات، وتركوا صنائعهم عرضة للضياع، واستعملوا مصنوع أوروبا".
3- توفر الحافز للإنتاج والإبداع. "وقد أخطأ الشرقيون هذا الطريق فحطوا على المخترعين، وتركوهم وأعمالهم، وانكبوا على الأجنبي ومصنوعة، وأغمض الملوك عنهم عين الرعاية والاعتبار، ففترت الهمم وقعدت عن السعي خلف النافع من بنات الأفكار".
4- اهتمام أوروبا بالعلم والمعرفة بينما "نامت الأمم الشرقية تحت ردم التهاون وعدم التبصر حتى مات العلم وأهله".
5- المؤسسات الدستورية التي تضمن العدل والتي لم يأخذ بها الشرقيون "بسبب الجهالة التي عمت الأمم الشرقية، فلم يكن عند ملوكهم ثقة بأعيانهم ووجهائهم، ولا يحبون كثرة العقلاء خوفاً من التغلب الذي يحلم به كل ملك شرقي وهو وهم لا حقيقة له".
6-المجالس والجمعيات العلمية والأدبية التي يفتقر إليها الشرق. فقد جعل الشرقيون "مجالسهم قاصرة على الغيبة والنميمة والسعي في أذية فلان ومعاكسة علان، والتحاسد والتباغض وتقبيح بعضهم بعضاً، واللهو اللعب، وانقطعوا عن العالم بالمرة".

وقد أجمل الأمير شكيب ارسلان أسباب التخلف الاجتماعي عند العرب والمسلمين في كتابه "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم" بما يلي:

أ- الجهل والعلم الناقص، "الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، لأن الجاهل إذا قيض الله له مرشداً عالماً أطاعه، ولم يتفلسف عليه. فأما صاحب العلم الناقص لا يدري ولا يقتنع بأنه لا يدري".

ب- فساد الأخلاق، أي "فقد الفضائل التي حث عليها القرآن والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة". "وفساد أخلاق أمرائها أخطر من فساد الرعية". يقول الأمير شكيب: "وظن هؤلاء – إلا من رحم بك – أن الأمة خلقت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاءون، وقد رسخ فيهم هذه الفكر حتى إذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به عبرة لغيرة".

ج- الخوف، يقول أرسلان: "ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت".

د- اليأس والقنوط، يقول في ذلك: "فمنهم من وقر في أنفسهم أن الإفرنج هم الأعلون على كل حال، وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين".

هـ- ضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين. يقول في هذا الصدد: "آفة الإسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئاً ولا ترضى. أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرغ المسلمين وسائر الشرقيين ويخرجهم عن جميع مقوماتهم ومشخصاتهم، ويحملهم على إنكار ماضيهم، ويجعلهم أشبه بالجزء الكيماوي الذي يدخل في تركيب جسم آخر كان بعيداً فيذوب فيه ويفقد هويته".

وخلاصة القول أن المفكرين العرب في عصر النهضة انقسموا إلى فريقين في تحليلهم أسباب تخلف أمتهم. فريق السلفيين الذي أرجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن الدين القويم، وفريق الليبراليين الذين حاولوا الغوص في تراث الماضي وأوضاع الحاضر، وتحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف، فخرجوا بتحليل علمي سليم لواقعهم، ووضعوا أصابعهم على الأمراض الحقيقية التي تنهش مجتمعهم.

2- الدعوة إلى الحرية والمساواة.

دعا المفكرون العرب في هذه الفترة إلى الحرية بمفهومها الشامل الواسع. فطالبوا بالحريات الفردية مثل حرية التفكير والتعبير والاجتماع، والحريات السياسية مثل الحياة النيابية ومبدأ الشورى في الحكم. واقتضت الدعوة إلى الحرية محاربة الاستبداد بجميع أشكاله وإبراز مساوئه وشروره. وكان أهم مؤلف عربي ظهر في هذه الفترة هو "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبي، بين فيه طبيعة الاستبداد وقال عنها: "هي صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين", وأطنب في البحث في مساوئ الاستبداد، التي يمكن إجمالها بما يلي:

أ- أثر الاستبداد في إفساد الدين. يقول الكواكبي: "الاستبداد ريح صرصر فيه إعصار يجعل الإنسان كل ساعة في شأن. وهو مفسد للدين في أهم قسميه أي الأخلاق. وأما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمه في الأكثر. ولهذا تبقى الأديان في الأمم المأسورة عبارة عن عبارات مجردة صارت عبادات، فلا تفيد في تطهير النفوس التي ألفت أن تتلجأ وتتلوى بين يدي سطوة الاستبداد في زوايا الكذب والرياء والخداع والنفاق. ولهذا لا يستغرب في الأسير الأليف تلك الحال التي يستعملها أيضاً مع ربه ومع أبيه ومع قومه وجنسه وحتى مع نفسه".

ب- أثر الاستبداد في انحطاط التربية، يقول الكواكبي: "الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس، إلى آخره. وينتج من ذلك أنه يربي الناس على هذه الخصال. بناء عليه يرى الآباء أن تعبهم في تربية الأبناء التربية الأولى لا بد أن يذهب يوماً عبثاً تحت أرجل تربية الاستبداد كما ذهبت تربية آبائهم لهم سدى".

وقال في أثر الاستبداد في إفساد الأخلاق: "لا تكون الأخلاق أخلاقاً ما لم تكن معودة على قانون، وهذا ما يسمى عند الناس بالناموس. ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس، وهو كالحيوان المملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش يهب حيث يهب الريح، لا نظام ولا إرادة! وما هي الإرادة؟ هي أم ناموس الأخلاق. هي ما قيل فيها تعظيماً لشأنها لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الإرادة. هي تلك الصفة التي تفصل الحيوان عن النبات في تعريفه بأنه متحرك بإرادة. ويقول أيضاً: "أقل ما يؤثر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق، ولبئس السيئتان، ويعين الأشرار على إجراء في نفوسهم آمنين حتى من الانتقاد والفضيحة، لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقي عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة وعقبى ذكر الفاجر بما فيه".

وقال في إثر الاستبداد في قتل الميول الطبيعية عند الإنسان مثل حبة الوطن والأسرة والأهل: "الاستبداد يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها. فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه، لأنه لم يكنها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد. ويجعله حاقداً على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، وفاقد حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ولو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئناً على دوام علاقته معها، ومختل الثقة في صداقة أحبابه، لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ،' وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم

باكون. أسير الاستبداد لا يملك شيئاً غير معرض للإهانة... الاستبداد يسلب الراحة الفكرية، فيضني الأجسام فوق ضناها بالشقاء، فتمرض العقول ويختل الشعور على درجات متفاوتة في الناس".

ج- **أثر الاستبداد في فساد الإدارة**، يقول الكواكبي: "الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبد في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفراش إلى كناس الشوارع. ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً. لأن وأنصار الأسافل لا يهمهم جلب محبة الناس، إنما غاية مسعاهم اكتساب ثقة المستبد فيهم بأنهم على شاكلته دولته وشرهون لأكل السقطات في ذبيحة الأمة. وبهذا يأمنهم ويأمنونه، فيشاركهم ويشاركونه... أن العقل والتاريخ والعيان، كل يشهد بأن الوزير الأعظم المستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة. ثم من دونه الوزراء يكونون دونه لؤماً، وهكذا تكون مراتب لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات... كيف يكون عند الوزير نزعة من الشفقة والرأفة على الأمة، وهو العالم بأنها تبغضه وتمقته وتتوقع له كل سوء ما لم يتفق معها على المستبد؟ وما هو بفاعل ذلك أبداً...".

د- **أثر الاستبداد في تحطيم الروابط الاجتماعية.** يقول في هذا الخصوص "ومن طبائع الاستبداد أن الأغنياء فكراً وأوتاده عملاً، فهم وسائط المستبد، يذلهم فيئنون، ويستدرهم فيحنون، ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها، أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من الذئاب.. والفقراء كذلك يخافونه خوف دناءة ونذالة، خوف البغاث من العقاب، فهم لا يجسرون على الافتكار فضلاً عن الإنكار، كأنهم يتوهمون أن داخل رؤوسهم جواسيس عليهم".

ويحمل على الاستبداد حملة شعواء إذ يقول: "لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وأبني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب".

"الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان حتى أنه قد مكن بعض القياصرة والملوك الأولين من التلاعب بالأديان تأييداً لاستبدادهم. وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قلب الموضوع فجعل الرعية خادمة للرعاة. وقبل الناس الاستبداد ما شاقهم إليه من اعتقاد أن طالب الحق فاجر، وتارك حقه مطيع، والمشتكي المتظلم مفسد، والنبيه المدقق ملحد، والخامل المسكين هو الصالح الأمين. وقد اتبع الاستبداد في تسميته النصح فضولاً، والغيرة عداوة، والشهامة عتواً، والحمية جنوناً، والإنسانية حماقة، والرحمة رضا. كما جاوره على اعتبار أن النفاق سياسة والتحيل كياسة والدناءة لطف والنذالة دماثة".

ووضع الكواكبي أسساً للمجتمع الحر الصالح. فهو المجتمع الذي يعيش فيه المواطن:

1- أميناً على السلامة في جسمه وحياته بحراسة الحكومة التي لا تغفل عن محافظته بكل قوتها في حضره وسفره.
2- أميناً على الملذات الجسمية والفكرية، باعتناء الحكومة في الشؤون العامة المتعلقة بالترويضات الجسمية والنظرية والعقلية حتى يخال له أن تسهيل الطرقات والتزيينات البلدية والمنتزهات والمنتديات والمدارس والمجامع وغير ذلك قد وجدت كلها لأجله خاصة.
3- أميناً على الحرية كأنه خلق وحده على سطح هذه الأرض فلا يعارضه معارض فيما يخص شخصه من دين وفكر وعمل.
4- أميناً على النفوذ كأنه سلطان عزيز فلا ممانع له ولا معاكس في تنفيذ مقاصده النافعة في الأمة التي هو منها.
5- أميناً على المزية كأنه في أمة يساوي جميع أفرادها منزلة وشرفاً فلا يفضل هو على أحد ولا يفضل أحد عليه إلا بمزية سلطان الفضيلة فقط.
6- أميناً على العدل وكأنه هو القابض على ميزان الحقوق.
7- أميناً على المال والملك كل ما أحرزه بوجهه المشروع قليلاً كان أو كثيراً قد خلقه الله لأجله

فلا يخاف عليه، كما أنه تقلع عينه أن نظر إلى مال غيره.

8- أميناً على الشرف بضمان القانون بنصف الأمة ببذل الدم فلا يرى تحقيراً إلا لدى وجدانه، ولا يعرف طمعاً لمرارة الذل والهوان والصغار.

وكان جبرائيل الدلال (1836 – 1892) من دعاة الحرية المشهورين في هذا القرن. وكانت مقالاته في صحف "الجوائب" و"الجنان" و"الأهرام" و"مرآة الأحوال"، وقصائده تلهب عواطف الشبيبة والمثقفين في عصره. واشتهر بقصيدته "العرش والهيكل" التي تناولت استبداد الملوك وتسلط رجال الدين، والتي أودع بسببها السجن وبقي فيه حتى وافاه الأجل. ومن أبيات قصيدته هذه:

وكذا الملوك فليس ينكر ما جرى ... فينا من استبدادها ووثوبها
أو جور من فتح الممالك عنوة ... وبقى على سكانها وغريبها
فبنصره خذل العلوم وأخربت ... تلك البلاد جيوشه بحروبها
ذبح العباد على الوهاد بظلمة ... وسقى المهاد دماءها عن صوبها
فلم الخضوع لذي البغاء ومالها ... عجباً تتيه تباجها وقضيبها
هل أنها إلا أناس مثلها ... وبناء ومنا العزم في تغليبها
يا غافلين تنبهوا من رقدة ... طالت لسعد الوحش في تأديبها
هيا انهضوا وبطردها اجتهدوا ... فقد ساد الدمار وعم من تخريبها
وليحكم الجمهور من عقلائه ... قوم تراعى خيره كنسيبها
ولتستوكل الحقوق تعادلاً ... فيعود صوت قصيرها كأريبها
حتى نرى كل الورى فوق الثرى ... بالأمن يرعى شاتها مع ذيبها

فهذه صيحة ضد الاستبداد والظلم الذي كان يمارسه السلطان عبد الحميد الثاني، ودعوة إلى الثورة على حكمه، وإقامة حكم جمهوري يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات ولا يخفى فيها تأثير الأفكار السياسية والاجتماعية الغربية.

3- ا لدعوة إلى العدالة الاجتماعية.

كان أول من عالج موضوع العدالة الاجتماعية من مفكري هذا القرن، رفاعة الطهطاوي، في كتابه "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصري" (1869). إذ تناول نظرية فضل القيمة أو (فائض القيمة) التي كانت مدار بحث الاشتراكيين الأوروبيين في عصره، وقال: "ثم اختلفت: هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض. وإنما الشغل مجرد آلة وواسطة لا قيمة له إلا بتطبيقه على الفلاحة؟ أو أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة، وأنه هو الأصل الأول للملة والأمة. يعني أن الناس يكتسبون لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة، فالفضل للعمل، وإنما فضل الأرض فهو ثانوي...".

"فمسيرة الزارع أي صاحب الزرع واقتداره على البذر والأجرة ثروة له. فهي منبع الإيراد بعد الشغل. والشغل وهو العمل منبع الإيراد مثل تحصيل البذر وأجرة الحارث. وهذا ينتج أن منبع السعادة الأولى هو العمل والكد ومزاولة الخدمة".

ثم يطبق نظريته هذه على الفلاح المصري فيقول: "ثم أن المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتني لفوائد هذه الإصلاحيات الفلاحية الناتجة في الغالب عن العمل واستعمال القوى الآلية والمحتكر لمحصولاتها الإيرادية، إنما هو طائفة الملاك. فهم من دون أهل الحرفة الزراعية بأعظم مزية. فأرباب الأراضي والزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية والمتحصلون على فوائدها، حتى

لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع، فلا يعطون للأهالي إلا بقدر الخدمة والعمل وعلى حساب ما تسمح به نفوسهم في مقابلة المشقة. يعني أن الملاك في العادة يتمتعون بالمتحصل من العمل. ولا تدفع في نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل. فما يصل إلى العمال في نظير عملهم في المزارع أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم القائد إلى الملاك".

فهو في هذا يرفض اعتبار الملكية أو رأس المال القيمة في الإنتاج، بل يطالب باعتبار العمل الأساس للقيمة، وتوزيع إنتاج الأرض بناء عليه.

ومن دعاة هذا الاتجاه أحمد فارس الشدياق (1805 – 1887) الذي تأثر بالاشتراكية المسيحية في إنكلترا. فهو يقول في كتابه "الساق على الساق" الصادر عام 1855: "وإذا كان الناس عباد الله في أرضه على اختلاف أحوالهم ومراتبهم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الأعضاء الجليلة والحقيرة، فلم لا يجري العدل بينهم كما يجري بين الأعضاء. فإن الإنسان إذا أكل شيئاً أو لبس شيئاً فإنما يفعل ذلك لإصلاح الجسم كله. أم يزعم المثرون إذا وسعوا على هؤلاء الضناك الصعاليك ويفشوا عنهم الكرب الذي يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم تركهم الأرض بوراً، فتتعطل وتمحل فيهلكون جوعاً... أم يحسبون أن الله تعالى إنما خلق الفقراء لخدمتهم فقط؟ لعمري أن حاجة الغني إلى الفقير أشد من حاجة الفقير إلى الغني".

ويذهب الشدياق إلى أن الفوارق الواسعة في الثروة تؤدي إلى الحقد الطبقي والانحلال الخلقي، وأن الاستغلال الشديد مناف للدين وقوانين الطبيعة. ويعتقد أن حل مشكلة الفقر منوط بإيقاظ ضمائر الأغنياء. وهنا يظهر تأثره بأفكار الاشتراكيين المسيحيين في إنكلترا.

وعالج عبد الرحمن الكواكبي مشكلة الغنى والفقر في المجتمع، واقترح لها حلا في الاشتراكية الإسلامية (الاشتراك العمومي المنظم). وطرح فكرته هذه في كتابه "أم القرى" إذ يقول: "لو عاش المسلمون مسلمين حقيقة لأمنوا الفقر وعاشوا عيشة الاشتراك العمومي المنظم التي يتمنى ما هو من نوعها اغلب العالم المتمدن الإفرنجي. وهم لم يهتدوا بعد لطريقة نيلها مع أنه تسعى وراء ذلك منهم جمعيات وعصبيات مكونة من ملايين باسم (كومون وفينان ونيهلست وسوسيالست) كلها تطالب التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعيشية. ذلك التساوي والتقارب المقررين في الإسلام ديناً بوسيلة أنواع الزكاة والكفارات. ولكن تعطيل إيتاء الزكاة وإيفاء الكفارات سبب الفتور. كما سبب إهمال الزكاة فقد الثمرات العظيمة من "معرفة ميزانية ثروته سنوياً فيوفق نفقاته على نسبة ثروته ودخله".

وقال أيضاً بملكية الأمة للأرض الزراعية "يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط. ووضع قيوداً لحق التملك. وتناول التمول المشروع في كتابه "طبائع الاستبداد" فقال: "ثم إن التمول في الحاجات السالفة الذكر محمود بثلاث شروط: الأول أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال. أي بإحرازه من بذل الطبيعة أو بالمعاوضة، أو في مقابل عمل أو في مقابل ضمان. الشرط الثاني أن لا يكون في التمول تضييق على حاجات الغير كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء أو التغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته. الشرط الثالث وهو أن لا يتجاوز المال قدر الحاجة، لأن إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان، فإنه (ليطغى أن رآه استغنى)".

وأوضح مساوئ الرأسمالية وعلاقتها بالاستعمار بقوله: "إن الشرائع السماوية كلها، وكذلك الحكمة السياسية والأخلاقية والعمرانية حرمت الربا بقصد التساوي والتقارب بين الناس في القوة المالية". ثم يقول: "إن هذه الثروات يكنزها الأفراد تمكن الاستبداد الداخلي فتجعل الناس صنفين: عبيداً وأسياداً، وتقوي الاستبداد الخارجي فتسهل التعدي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة مالاً وعدة. وأن تحصيل الثورة في عهد الحكومة العادلة عسير جداً، وقد لا يتأتى إلا عن طريق المراباة مع

الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التي فيها نوع احتكار أو الاستعمار في البلاد البعيدة المخاطرات".

وإذا كان جمال الدين الأفغاني قد هاجم الاشتراكيين الأوروبيين في كتابه " الرد على الدهريين" الذي نشره في الهند عام 1880، فيما ذلك إلا لأنه كان في موقف الدفاع عن الدين والإيمان، خاصة وقد اقترنت الدعوة إلى الاشتراكية عند بعض المفكرين الأوروبيين بالإلحاد. ولكنه ما لبث أن غير موقفه هذا في أواخر أيامه عندما أمل خاطراته على محمد المخزومي، فوجد في الاشتراكية دعوة صريحة إلى العدالة الاجتماعية وتوقع لها الانتصار الحتمي. فقال "وهكذا دعوى الاشتراكية... وأن قل نصراؤها اليوم، فلا بد أن يسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد أو نسمة واحدة، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع".

ويوجهن نقداً لاذعاً للاشتراكية الغربية بأشكالها المختلفة ومدارسها المتعددة، فيقول "الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام، وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء، الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم، وادخروا في الخزائن، واستعملوا ثروتهم في السفه، وبذلوها في السرف والتبذير والترف على مرآي منتجها والفاعل العاقل في استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها.

"أفرط الغربيون الأغنياء، بنبذ حقوق العمال والفقراء وراء ظهورهم فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة، وغاصبي حقوق الأمة، بالمناصب ومسببات الجاه، فلا قاعدة دينية يرجع إليها، ولا سلطاناً وازعاً يعمل بقهر لصالح المجموع. لذلك أصبح أمرهم في الاشتراكية فوضى، ولسوف ينعكس أمرها".

أما الاشتراكية الحقة التي تصورها الأفغاني فهي الاشتراكية الإسلامية المستمدة من أصول الدين ومن أخلاق العرب الأولين. يقول في هذا الصدد: "أما الاشتراكية في الإسلام، فهي ملتحمة مع الدين الإسلامي ملتصقة في خلق أهله، منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية. أول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالإسلام هم أكابر الخلفاء من الصحابة، وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية كذلك من أكابر الصحابة أيضاً".

وتقوم هذه الاشتراكية الإسلامية على أسس أخلاقية" إذ لا أنانية ولا أثرة، ولا استطالة على الفقر بخيول مطهمة يستأثر بها، ولا بطعام شهي يلتذ به مع لفيفه، ولا ببناء شاهق يسكن فيه...".

فالاشتراكية الإسلامية، في نظر الأفغاني هي الاشتراكية المعقولة التي سبق ذكرها، فلا تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء ولا سيل العرم من الأبرياء ومن تخريب لبناء لا يشاد عليه شيء ينفع به أحد من الخلق. نعم... يستفيد من يلوك بلسانه كلمة الاشتراكية، ويجعلها أحبولة صيد، والحق أن يتبع".

وتناول الشيخ علي اليوسف في صحيفة "المؤيد" المذاهب الاشتراكية في أوروبا وبين الفروق بينها، ناقداً الأسس التي قام عليها كل مذهب، وذلك بأسلوب علمي وروح موضوعية".

وفي مطلع القرن العشرين حذر نسيب أرسلان من اتساع الهوة بين الفقير والغني بقصيدة بعنوان "زفير الفقير" عام 1912 نقتطف منها ما يلي:

أفي الحق أن يشقى الفقير بعيشه	وذو المال في شر الغواية يسرف
عليكم بكشف الضر عنهم فإنما	أخو الضر يمسي ضارباً حين يهجف
فلا ترهقوهم بالشقاوة والطوى	فيبدر منهم بادر لا يكفف
فإن لم ينالوا بالهوادة حقهم	ينالوه يوماً والصوارم ترعف
لكم عبرة في الغرب من كل فتنة	تهز الجبال الراسيات وتخسف

4-تحرير المرأة

ساهمت حملة نابليون على مصر في التعريف بوضع المرأة في أوروبا وفيما وصلت إليه من حرية واستقلال فرديين. ويقول المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي، الذي عاصر الحملة في كتابه "عجائب الآثار" في **وصف أحداث عام 1215-هـ ، 1800م:**

"ومنها تبرج النساء وخروج غالبهن من الحشمة والحياء، وهو أنه لما حضر الفرنسيس إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم كانوا في الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميري والمزركشات المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقاً عنيفاً مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامة، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن.

"وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في إخفائه. فلما وقعت الفتنة الأخيرة بمصر، وحاربت الفرنسيس بولاق، وفتكوا في أهلها، والبنات صرن مأسورات عندهم، فزيوهن بزي نسائهم وأجبروهن على طريقتهن في كامل الأحوال، فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية...

"ومنها أنه لما أوفى النيل أذرعه ودخل الماء إلى الخليج وجرت فيه السفن، وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيس ومصاحبتهن لهم في المراكب والرقص والغناء والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة، وعليهن الملابس الفاخرة والحلي والجواهر المرصعة، وبصحبتهم آلات الطرب وملاحو السفن يكثرون من الهزل والمجون ويتجاوبون برفع الصوت في تحريك المجاذيف بسخيف موضوعاتهم وكثائف مطبوعاتهم".

وينسب الجبرتي هذا التبرج والسفور عند النساء المصريات إلى الاختلاط بين المصريين والفرنسيين ويتحدث عن ذلك كله بامتعاض شديد.

غير أن الحملة الفرنسية لم تكن السبيل الوحيد الذي تعرف المصريون من خلاله على وضع المرأة الأوروبية، فقد كان طلبة البعثات الذين أوفدهم محمد علي باشا إلى أوروبا والخبراء الأجانب الذين استقدمهم للعمل في مصر، سبيلا آخر. فهذا رفاعة الطهطاوي الذي أقام في فرنسا بين 1826-1831 يعود إلى مصر ويؤلف كتاب "تخليص الإبريز" يتحدث عن وضع النساء في فرنسا ويمتدح تصرفاتهن بخلاف ما ذهب إليه عبد الرحمن الجبرتي. فهو يقول: "وحيث أن كثيراً ما يقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الإفرنج كشفنا عن حالهن الغطاء. وملخص ذلك أيضا أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين. وقد جرب في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع. فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبه كثيراً ويتهمون في الغالب".

ولا شك أن أفكار الطهطاوي تشكل تطوراً كبيراً بالنسبة لموقف الجبرتي الذي يعبر عن موقف غالبية المجتمع المصري في عصره. وتدل أحاديث الطهطاوي عن المرأة الأوروبية على اهتمام الرأي العام المصري بحالة المرأة ووضعها في أوروبا ومدى ما تتمتع به من حرية، وأثر ذلك على أخلاقها وسلوكها.

وقد وصف الطهطاوي في كتابه السالف الذكر وضع النساء في فرنسا ومختلف أنواع النشاطات التي تمارسها المرأة من بيع وشراء وأعمال يدوية وإدارية. وتحدث بشيء من الاحترام عن الاختلاط بين الجنسين في فرنسا سواء في العمل أو في أماكن اللهو من مراقص ومقاهي. يقول في هذا الصدد: "إن للنساء تآليف عظيمة. ومنهم مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى، مع حسن العبارات وجودتها. ومنهم من يتمثل بإنشائها ومراسلاتها المستغربة. ومن هنا يظهر لك أن قول بعض أرباب الأمثال: جمال المرء عقله وجمال المرأة لسانها، لا يليق بتلك البلاد".

ودعا إلى تعليم المرأة في مصر. وكان عضواً في لجنة تنظيم التعليم التي تشكلت عام 1836، واقترحت تعليم البنات. وأكد في كتابه "المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين" الفوائد الجمة التي يجنيها

المجتمع من تعليم المرأة فيقول: "ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحن معاشرة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمهن في قلوبهم ويعظم مقامهن... وليمكن المرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها. فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن. وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن الأباطيل... فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة".

ورغم هذه الدعوة الصريحة إلى تعليم المرأة، لم تنشأ أول مدرسة لتعليم البنات في مصر إلا عام 1873م.

ويعقد الطهطاوي مقارنة بين الرقص الغربي والرقص الشرقي فيقول: "وقد قلنا أن الرقص عندهم فن من الفنون... ويتعلق بالرقص في فرنسا كل الناس، وكأنه نوع من اللياقة والشلبنة، لا من الفسق. فلذلك كان دائماً خارجاً عن قوانين الحياء، بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات. وأما في باريس فإنه نمط مخصوص لا يشم منه العهر أبداً. وكل إنسان يغرم بامرأة يرقص معها. فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا وسواء كان يعرفها أولا. وتفرح النساء بكثرة الراغبين في الرقص معهن..". فهو إذن يستنكر الرقص الشرقي بينما يرفع الرقص الغربي إلى مستوى الرياضة والفن الجميل ويؤكد مرة أخرى احترام المجتمع الأوروبي للمرأة.

وظهر بعد الطهطاوي مفكرون جدد دعوا إلى تحرير المرأة العربية من الجهل. وكان أحمد فارس الشدياق أحدهم. فألف كتاباً في هذا الموضوع هو "الساق على الساق" الذي صدر عام 1855م. وقال في دعوته إلى تعليم المرأة: "فأما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندي أنه محمدة بشرط استعماله على شروطه. وهو مطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإملاء. فإن المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استنباط المكايد واختراع الحيل كما سيأتي ذكر ذلك". وكانت دعوته بمثابة ثورة في مجتمع لا يعترف للمرأة بحق التعليم وغيره من الحقوق الإنسانية والمدنية.

وكما فعل الطهطاوي، من قبل، تحدث الشدياق في كتابه "كشف المخبأ عن فنون أوروبا" عن وضع المرأة في فرنسا وبريطانيا وقارن بين النساء البريطانيات والنساء الفرنسيات، وعن موقف الرجل من المرأة في أوروبا بشكل عام.

أما عبد الرحمن الكواكبي، داعية الحرية المشهور، فقد تحدث عن المرأة ودورها في التربية والمجتمع، ودعا إلى تحريرها من الجهل فهو يقول في كتابه "أم القرى" : "إن لانحلال أخلاقنا سبباً مهماً آخر أيضاً يتعلق بالنساء فهو تركهن جاهلات على خلاف ما كان عليه أسلافنا، حيث كان يوجد في نسائنا كأم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – التي أخذنا عنها نصف علوم نبينا، وكمئات الصحابيات والتابعيات راويات الحديث والمتفقهات فضلاً عن ألوف من العاملات والشاعرات اللاتي في وجودهن في العهد الأول بدون إنكار حجة دامغة ترغم أنف الذين يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتهن...".

واتخذت الدعوة إلى تحرير المرأة اتجاهاً يرى أن لا فرق بينها وبين الرجل في التكوين الفسيولوجي (علم الأحياء) والانثروبولوجيا (علم الإنسان) التي أحرزت تقدماً ملموساً في القرن التاسع عشر. يقول سليم البستاني في هذا الصدد: "والعقل واحد في الذكور والإناث ولا أهمية لثبوت التفاوت الجنسي في قوته في النسبة العقلية بين الجنسين كما أنه لا أهمية لتفاوت القوة العقلية في جنس واحد لأن الكليات تعتبر الكل وتصرف النظر عن البعض... وقد يفوق بعض الإناث بعض الذكور عقلاً وقوة".

وذهب آخرون إلى مخالفة هذا الاتجاه واعتباره المرأة دون الرجل عقلا ومقدرة، ومنهم الدكتور

شبلي شميل الذي اعتمد بدوره على أبحاث علمي الحيوان والإنسان. فهو يقول: "ذهبت طائفة من أهل النظر إلى أن المرأة مساوية للرجل في العقل. وفي اعتقادنا أن المبحث طبيعي محض، أعني أنه من مباحث علم الحيوان المعروف بالزوولوجيا أو بالحري من مباحث علم الإنسان الذي هو فرع منه والمعروف بالانثروبولوجيا، ولا يصح أن ينظر إليه من غير هذا الوجه أو يقطع فيه حكم بدونه".

وبعد أن أتى على آراء علماء الحيوان والانثروبولوجيا في بيان الفروق الفسيولوجية بين الذكر والأنثى من الحيوانات الراقية أجمل الاختلافات السيكولوجية بين الرجل والمرأة. وخلص إلى القول التالي: "وقد اتفقت جميع الشرائع على أن تعامل المرأة معاملة القاصر المحتاج إلى وصي. وسببه ما بها من الخفة والطيش. وأما زعماء المساواة فيدعون أن هذه الشرائع قد منحت المرأة للرجل لأن الذي سنوها إنما هم الرجال. ووصف علماء الأخلاق المرأة بأنها لاهية متقلبة مفرطة أكثر من الرجل...".

وتوصل يوسف شلحت، من أتباع هذا الاتجاه، إلى أن حقوق المرأى تختلف في طبيعتها عن حقوق الرجل واستند في ذلك إلى ما أسماه، المبادئ البدهية، التالية:

أولا: - أن الحقوق مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواجبات بحيث لا يوجد حق بدون واجب، ولا يفرض واجب بدون حق... وهذه حقيقية أولية تتوقف عليها ميزانية الهيئة الاجتماعية. وهي أساس الاتفاق القريب الذي نشاهده في العلائق البشرية بين الزوج وزوجته والوالد وولده والحاكم ومحكومة.

ثانياً – لا يسلم بحق لأحد الأفراد ما لم يكن له مقدرة على القيام بالواجبات التي يفرضها عليه ذلك الحق.

ثالثاً – كل غاية تنحوها الطبيعة في مظاهرها والإنسان في أعماله تفرض وجود وسائط كافية للوصول إلى هذه الغاية.

رابعاً – تقوم الهيئة الاجتماعية بثلاث ألفات هي: الألفة الزوجية والألفة العائلية والألفة المدنية. وأساس هذه الألفات الثلاث الألفة الزوجية التي هي بمقام المادة الأولى للهيئة الاجتماعية. ولكل ألفة من هذه الألفات غاية مقررة يسعى الأفراد إليها بطلب حقوقهم والقيام بواجباتهم.

خامساً – لا تتمكن أية ألفة من هذه الألفات الثلاث من البلوغ إلى الغاية المقصودة ما لم يكن بين الأفراد الذين يؤلفونها القائد والمقود والآمر والمأمور والرئيس والمرؤوس. وبهذه الحقيقة يقوم كنه السلطة التي هي الضابط الأول للهيئة الاجتماعية والروح الباثة والحركة في أعضائها.

فإذا تقدم ذلك أقول أننا إذا اعتبرنا النساء في أية ألفة من هذه الألفات الثلاث أن حقوقهن هي غير حقوق الرجال كما أن واجباتهن هي خلاف واجبات الرجال".

ولكن، سواء قبل مفكرو العرب في القرن التاسع عشر المساواة بين الرجل والمرأة أم لم يقبلوا، فقد اتفقوا على ضرورة تعليم المرأة وتربيتها تربية علمية صحيحة، معتبرين جهلها سبباً رئيسياً من أسباب تخلف مجتمعهم.

يقول سليم البستاني: "والوطن بأهله والنساء نصفهم، فلا تستقيم أموره ولا تنتظم أحواله ولا يبلغ الدرجة القصوى من المدنية لما لم يحصل هذا النصف على الكمال المدني. والتمدن عبارة عن انتظام أعمال العقل والجسم والمنزل، وانتظامها يتوقف على النساء... فإن النساء أساس البناء المدني، ولا يشاد في أمة إلا على هذا الأساس... والشعب الذي حاول ذكورة التقدم دون النساء كالرجل الذي يحاول السفر ماشيا برجل واحدة".

ورأت السيدة مريم جرجي إليان أن تربية المرأة أمر ضروري لتقدم النوع الإنساني وأوردت الأسباب التالية التي تقتضي تعليمها:

أولا – بما أن المرأة مساوية للرجل في النظرة البشرية وهي المخلوقة التي جعلها الله وسيلة لعمران العالم وحفظ أسباب وجوده بلا امتياز بينها وبين الرجل وجب إذاً أن تأخذ حق ما يأخذه الرجل من العلوم وتستنير بما يستنير به من المعارف.

ثانياً – أيضّر الناس أن يرى الرجل امرأته كاملة الصفات رقيقة الجانب عفيفة الأخلاق مروضة بالعلوم والآداب...؟

ثالثاً – لا ينكر أحد أن المرأة هي التي يعهد إليها تربية البنين وهي التي يلقى على عاتقها ثقل تهذيب الأولاد. فإن كانت مزينة بالعلوم نراها تغذي أولادها بلبن الإرشاد وتنمي فيهم الآداب...

رابعاً – من المعلوم أن إدارة البيت قلما يعرف بها الرجل فهي مختصة بالنساء من حيث التدبير والترتيب وما يختص بالجسم وترويضه من المآكل والمشارب والغسل والراحة.".

وقال أسعد داغر في دعوته إلى تربية المرأة وتعليمها: "وعندي أن المرأة الشرقية كاللغة العربية في حاجة شديدة إلى الترقية والإصلاح. وتبعة قصور كل منهما علينا نحن الرجال. وقبلما نحاول رفع الحجاب عن وجه المرأة الشرقية علينا أن نرفعه عن هذه الحقيقة المهمة ونعترف بأننا نحن مقصرون في ترقية فتاة الشرق. ونكف عن لومها وتحقيرها من جهة وعن تملقها ومداهنتها من جهة أخرى. ونصرح لها على رؤوس الأشهاد أننا نفضل علمها وتهذيبها وأدبها وكمالها على زينتها وحلاها وماله وجمالها".

وحصر مفكرو القرن التاسع عشر واجبات المرأة بالشؤون المنزلية، ولم يتجاوزوها إلى الحياة العامة. فها هي السيدة مريانا ماريا تحدد واجبات المرأة بما يلي:

1- واجبات الابنة نحو والديها إكرام الوالدين وطاعتهما.
2- واجبات الابنة نحو نفسها الجد والكد في الدرس والتعليم.
3- واجبات الزوجة نحو زوجها مشاركته في أفراحه وأتراحه وتدبير منزلها.
4- واجبات المرأة نحو أولادها الشفقة والتربية السليمة لهم.
5- ترويض عقلها بالعلوم وتذوقها للفنون من أجل إمتاع الناس بأحاديثها؟.
6- واجبات المرأة نحو بيتها الترتيب والنظافة.

ولم تبرز الدعوة إلى مشاركة المرأى للرجل من الأعمال والشؤون العامة إلا في مطلع القرن العشرين. وكان رائد هذه الدعوة قاسم أمين (1865-1908) الذي لقب بحق "بمحرر المرأة". وكان تلميذاً للشيخ محمد عبده، آمن بضرورة تحرير الفكر الديني عند المسلمين. وأدرك انحطاط المجتمع الإسلامي، وبحث في أسباب هذا الانحطاط. فلم يجد في البيئة أو في الدين الإسلامي شيئاً من هذه الأسباب. وانما اعتبر اختفاء الفضائل الاجتماعية والقيم الأخلاقية السبب الحقيقي للانحطاط والتدهور. وأرجع ذلك كله إلى الجهل بالعلوم، الجهل الذي يبدأ بالأسرة وبعلاقات الرجل بالمرأة والمرأة بالطفل. وقد ألف كتابين في هذا الموضوع هما "تحرير المرأة" وصدر عام 1899 و"المرأة الجديدة" وصدر عام 1900.

تناول في الكتاب الأول موضوع المساواة بين المرأة والرجل، وأتى بالأدلة من النصوص الدينية الإسلامية على هذه المساواة. وأرجع أمر اضطهاد المرأة إلى الاستبداد السياسي في المجتمعات فقال: "إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره في الأنفس عندما هو في نفس الحاكم الأعلى ولكنه يتصل منه بمن حوله ومنهم إلى من دونهم. وينفث روحه في كل قوى بالنسبة لكل ضعيف متى مكنته القوة من

التحكم فيه. ويسري ذلك في النفوس رضي الحاكم الأعلى أو لم يرض. وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها. وقد يكون من أسباب ذلك أن أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق".

وقد أورد الحالات التي يظهر فيها الرجل المصري احتقاره للمرأة حتى أصبحت عادات مألوفة، فقال: "من احتقار الرجل للمرأة أن يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعددة.. من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب. أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه. من احتقار المرأة أن يعين لها محافظاً على عرضها مثل آغا، أو مقدم أو خادم يراقبها ويصحبها أينما تتوجه. من احتقار المرأة أن يسجنها في منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر، من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلق بها. فليس لها رأي في الأعمال ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ولا قدم في المنافع العامة ولا مقام في الاعتقادات الدينية وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي".

ثم يوجه نقداً لاذعاً للرجال بقوله: "هل صنعنا شيئاً لتحسين حال المرأة؟ هل قمن بما فرضه علينا العقل والشرع من تربية نفسها وتهذيب أخلاقها وتثقيف عقلها؟ أيجوز أن نترك نساءنا في حالة لا تمتاز عن حالة الأنعام؟ أيصح أن يعيش النصف من أمتنا في ظلمات الجهل بعضها فوق بعض لا يعرفن فيها شيئاً مما يمر حولهن كما في الكتاب صم بكم عمي فهم لا يفقهون؟ أليس بينهن أمهاتنا وبناتنا وأخواتنا وزوجاتنا وهن زينة حياتنا الدنيا والجزء الذي لا يمكن فصله منا، دمنا من دمهن ولحمنا من لحمهن؟".

وتناول موضوع حجاب المرأة. وأكد أنه دخيل على الإسلام. وجاء بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تبيح سفور المرأة والتخلص من الحجاب. وقال في هذا الصدد: "إنا نطلب تخفيف الحجاب ورده إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد أو التعلق بالجديد لأنه جديد. فإننا نتمسك بعوائدنا الإسلامية ونحترمها ونرى أنها مزاج الأمة تتماسك به أعضاؤها".

"المرأة لا تكون خلقاً كاملاً إلا إذا أتمت تربيتها الجسمية والعقلية. أما تربيتها الجسمية فلأنها لازمة لها في استكمال صحتها وحفظ جمالها. فيجب أن تربى كما يجب أن يربى الرجال على تمرين الجسم بالحركة والرياضة لأن الجسم الضعيف لا يسكنه إلا عقل ضعيف، ولأن ما يكثر عروضه للنساء من الاضطرابات العصبية والمخية إنما هو ناشئ عن عدم انتظام وظائف أعضاء الجسم".

وعالج موضوع تعدد الزوجات، واعتبره نتيجة لانتشار الرق، وبين مساوئه، فقال:" وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة لأنك لا تجد امرأة ترضى أن يشاركها في زوجها امرأة أخرى. كما أنك لا تجد رجلاً يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته. وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي للمرأة، كما أنه طبعي للرجل".

وحث المرأة على العمل، مستنداً إلى الآيات القرآنية والسنة النبوية، وسير الصحابة. والحقيقة أنه حاول في كتابة هذا أن يوفق بين ما جاء في الإسلام بشأن المرأة وبين حاجات العصر والتطور الاجتماعي.

أما في كتابه الثاني "المرأة الجديدة" فقد اعتمد قاسم أمين المنهج العلمي الحديث. فناقش العديد من المعتقدات والمسلمات الشائعة عند المسلمين عن المرأة مثل الزعم بأنها مخلوق ناقص العقل والتفكير ضعيف العزيمة والقدرة على مقاومة الشهوات، فقال: "إن الفسيولوجيا الحديثة أثبتت أن المرأة مساوية للرجل في مواهبه وقدراته". ورجع إلى مبادئ علم النفس ليدلل بأن "سجن المرأة في المنزل والتضييق عليها يعرضها إلى ضعف الأعصاب". واعتبر حرية المرأة مصدراً للخير، بالرغم مما قد يعترض ذلك من متاعب فقال: "عاشت الأمة المصرية أجيالا في الاستعباد السياسي، فكانت النتيجة انحطاطاً عاماً في جميع مظاهر حياتها، انحطاطاً في العقول وانحطاطاً في الأخلاق وانحطاطاً

في الأعمال. وما زالت تهبط من درجة إلى أسفل حتى انتهى بها الحال إلى أن تكون جسماً ضعيفاً عليلاً ساكناً يعيش عيشة النبات أكثر من عيشة الحيوان. فلما تخلصت من الاستعباد رأت نفسها في أول الأمر في حيرة لا تدري معها ماذا تصنع بحريتها الجديدة. وهكذا يكون الحال بالنسبة معها ماذا تصنع بحريتها الجديدة. وهكذا يكون الحال بالنسبة لحرية النساء. أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ويظن الناس أن بلاء عظيماً قد حل بهم، لأن المرأة تكون في دور التمرين على الحرية. ومع مرور الزمن تتعود المرأة على استعمال حريتها وتشعر بواجباتها شيئاً فشيئاً، وترتقي ملكاتها العقلية والأدبية. وكلما ظهر عيب في أخلاقها يداوى بالتربية حتى يصير إنساناً شاعراً بنفسه".

والحرية التي أرادها قاسم أمين للمرأة هي "استقلال الإنسان في فكره وإرادته وعمله". فهو يقول:

"ليس مرادنا أن نقول أن المرأة اليوم تباع وتشترى في الأسواق، ولكن ليس الرقيق هو الإنسان الذي يباح الاتجار به فقط، بل الوجدان السليم يقضي بأن كل من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكاً تاماً فهو رقيق"

ويقول أيضاً: "يجب أن تربي المرأة أن تكون لنفسها أولاً – لا أن تكون متاعاً لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها. يجب أن تربى المرأة على أن تدخل في المجتمع الإنساني، وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيف ما شاء. يجب أن تربى المرأة على أن تجد أسباب سعادتها وشقائها في نفسها لا في غيرها".

أحدثت آراء قاسم أمين صدى واسعاً في أوساط مفكري عصره، فمنهم من رحب بها وأثنى عليها، ومنهم من تصدى لها ورد عليه بعنف. فقد ألف عبد المجيد خيري كتاب "الدفع المتين" عام 1899 رداً على كتاب "تحرير المرأة"، وألف محمد طلعت حرب كتاب " فصل الخطاب في المرأة والحجاب" رد فيه على كتاب "المرأة الجديدة" ومنع كتابا قاسم أمين من دخول البلاد العثمانية. وتولت مجلات "الاتحاد العثماني "و" الهداية "و" الحقائق" الرد على أنصار تحرير المرأة.

وكان جميل صدقي الزهاوي من دعاة تحرير المرأة، ونبذ الحجاب، فقد بعث إلى جريدة "المؤيد" المصرية مقالة بعنوان "دفاعاً عن المرأة" في 1910/7/1، استعرض فيها دور المرأة كأم وحقوقها التي نص عليها الإسلام، وهاجم تسلط الرجل على المرأة وأرجعه إلى كون الطلاق بيد الرجل وإلى أن ما يرثه يعادل مثلي ما ترثه المرأة، وإلى حقه في الزواج من أربع نساء، وإلى عادة الحجاب. وطالب الزهاوي برفع الحجاب عن المرأة في مقالة ثانية بعنوان "مساوئ الحجاب". ورد محمد سعيد النقشبندي المدرس في مسجد الإمام الأعظم في بغداد على مقالتي الزهاوي بتكتيب طبعته صحيفة الزهور البغدادية بعنوان "السيف البارق في عنق المارق" في 1910/11/13 (11 ذي القعدة 1328 هـ). أما رد الحكومة العثمانية على مقالتي الزهاوي فكان فصله من التدريس في مدرسة الحقوق ببغداد. ولم يعد إلى التدريس إلا بعد أن تنصل من مسؤولية كتابة المقالتين علناً.

في حمأة هذه المعركة التي امتدت من الرافدين إلى النيل أقبلت المثقفات على الكتابة في الصحف والمجلات دفاعاً عن حرية المرأة وحقها في التعليم والعمل. وصدرت أول مجلة نسائية في مصر عام 1892، وهي مجلة "الفتاة" لصاحبتها هند نسيم نوفل. وكانت قاصرة على المرأة. ولم تفتح صفحاتها إلا لأقلام النساء. فقد جاء في افتتاحية العدد الأول " لم تنشأ (المجلة) إلا لتكون مرآة تجلو محاسن الحسناء، وتظهر جمال الغيداء. وتزين صفحاتها بما يصل إليها من درر أقلام الفاضلات ونفائس أفكار الأديبات في المواضيع العلمية والفصول التاريخية والمناظرات الأدبية والشذرات الفكاهية. فإن مبدأها الوحيد الدفاع عن الحق المسلوب والاستلفات إلى الواجب المطلوب".

وفي بيروت صدرت مجلة "أنيسة الجليس" في مطلع عام 1898 لصاحبتها الكسندرا ملتيادي، فكانت أول مجلة نسائية صدرت في بلاد الشام.

وأخت المجلات النسائية تصدر تباعاً في مصر وبلاد الشام وأهمها ما يلي:
- "العائلة" لصاحبتها استير زهيري، صدرت في القاهرة عام 1899.
- "المرأة" لصاحبتها أنيسة عطا الله، صدرت في القاهرة عام 1901.
- "المرأة في الإسلام" لصاحبها إبراهيم رمزي، صدرت في القاهرة عام 1901.
- "شجرة الدر" لصاحبتها سعدية سعد الدين، صدرت في القاهرة عام 1901.
- "فتاة الشرق" لصاحبتها لبيبة هاشم، وهي مجلة نصف شهرية، صدرت في القاهرة عام 1906.
- "الريحانة" لصاحبتها جميلة حافظ، صدرت في القاهرة عام 1907.
- "الجنس اللطيف" لصاحبتها ملكة سعد، صدرت في القاهرة عام 1908.
- "الحسناء" لصاحبها جرجي نقولا باز، صدرت في القاهرة عام 1909.
- "العروس" لصاحبتها ماري عجمي وهي أول مجلة نسائية صدرت في دمشق عام 1911.
- "العفاف" لصاحبها سليمان أحمد مهران السليمي، صدرت في القاهرة عام 1911.
- "فتاة النيل" لصاحبتها السيدة سارة المهية، صدرت في القاهرة عام 1914.
- "فتاة لبنان" لصاحبتها السيدة سليمة أبي راشد، صدرت في بيروت عام 1914.

أما على مستوى التعليم، فقد سبقت بلاد الشام مصر في تعليم المرأة. وافتتحت أول مدرسة للبنات، بإشراف عقيلة القس طمسن (Thomson) وعقيلة القس ضودج (Dodge) المرسلين الأمريكيين، في بيروت عام 1826. وكان عدد التلميذات عند افتتاح المدرسة ست بنات. وافتتحت عقيلة القس ضودج أول مدرسة لبنات الطائفة الدرزية في عالية – لبنان عام 1834. ورغم ذلك لم يزد عدد التلميذات في بلاد الشام كلها عن أربعين فتاة عام 1836. ولم يكن بينهن فتاة مسلمة.

وازداد الإقبال على تعليم البنات في بيروت، فبلغ عددهن 25 بنتاً عام 1841، اي عند خروج جيوش إبراهيم باشا من البلاد. وبعد ذلك بخمسة أعوام بلغ عدد البنات في مدارس الشام 144 بنتاً.

وكثر إنشاء مدارس البنات في بلاد الشام بعد فتنة عام 1860 وأقبلت المسلمات على الدراسة في المعاهد الجديدة، وأشهرها المدرسة الإسلامية العثمانية الوطنية. وتأسست مدرسة البنات العالية ببيروت بإشراف الدكتور ده فورست الأمريكي عام 1862. وأنشئت مدرسة للتمريض تابعة للكلية السورية في بيروت عام 1908. وقد تخرج منها عام 1911 تسع ممرضات.

أما في مصر فقد أنشئت أول مدرسة رسمية لتعليم البنات فيها عام 1873. وأقبل المصريون على تعليم بناتهم بعد ذلك حتى بلغ مجموع عدد تلميذات المدارس المصرية 30306 تلميذة، عام 1907. ويعادل هذا الرقم 0.5 بالمائة من مجموع سكان مصر (11175000 نسمة) يضاف إلى ذلك التلميذات الأجنبيات البالغ تعدادهن في ذلك العام 8545 تلميذة من اليونان والطليان والإنكليز والفرنسيين والنمسويين والألمان المقيمين في مصر.

وخلاصة القول أن الدعوة إلى تحرير المرأة العربية قد حققت أغراضها. فبعد الحرب العالمية الأولى أخذ الحجاب ينحسر تدريجياً، وأخذت المرأة العربية تشارك الرجل في كثير من الأعمال. وزاد الإقبال على تعليم البنات، وخفت حدة خصوم هذه الدعوة الذين ظلوا يتباكون على الفضيلة والأخلاق كلما أحرزت المرأة مزيداً من الحرية والتقدم.

تجديد الفكر الإسلامي

أ.د. عز الدين عمر موسى

مما لا يختلف فيه أن المرجعية في الخطاب الإسلامي ثابتة لا تتغير، ولكن منهج تأويلها ومن ثم تنزيلها على الواقع يختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر باختلاف طبيعة المسائل المستجدة وباختلاف الناس الذين يتأولونها أو يطبقونها أو الاثنين معاً. ومن ثم هناك دعوة ملحة الآن لإعادة النظر في منهج مرجعية الخطاب الإسلامي لتتلاءم مع ظروف هذا العالم المستجدة المتغيرة بصورة متسارعة. ويستبصر الناظر في مسيرة الفكر الإسلامي عبر العصور أن قضايا الإصلاح والتجديد تشكل المحور الرئيس فيه، وهذا لا يستغرب لأن الإسلام جعل ذلك من كلياته التي لا تتبدل، ومن ثوابته التي لا تتغير. ويُعبر عن المصطلحين في الخطاب القرآني "بالتغيير".. [إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] [الرعد: 11]. والتغيير قد يكون إيجابياً حسناً أو سلبياً سيئاً، يقول الحق جل ثناؤه [ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرَاً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] [الأنفال : 53] .

وجوهر التغيير الخيّر هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. وهو أحد صفتي خيرية الأمة المسلمة [كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ] [آل عمران: 110] . وأحد صفات المؤمنين بإطلاق (انظر التوبة 71، الحج 41) . ولهذا تميز الإصلاح والتجديد في الإسلام بثلاث خصائص هامة؛ الاستمرارية والشمولية وسبق الفكر للعمل.

يقول المصطفى ε عن الأولى "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها".. ويرى أهل العلم أن المجددين في قرن قد يكونون غير واحد. (انظر إتحاف السادة المتقين، ج1، ص26-27) فمن ثمَّ تميز المجتمع المسلم بظهور دائم لحركات إصلاحية تجديدية متتابعة زماناً ومتعددة مكاناً في الزمن الواحد .. وناشدة تغييراً شاملاً يبدأ بالفرد وصدق عقيدته وصحة عباداته وسلامة ممارساته، ثم تلف المجتمع كله مُصلحةً له في توجهاته وفي تطبيقاته في شتى جوانب حياته.. ولهذا يجيء العلم فيها سابقاً للعمل .. ثم يغدوان متلازمين لا ينفصلان ولا يتناقضان وإلا ظهر إصلاح جديد، وهكذا تتصل حركات الإصلاح والتجديد في سلسلة مترابطة الحلقات.. ومن هنا يجوز القول بأن الفكر الإسلامي إن هو إلا محاولات المسلمين الدائمة لإنزال الشرع على واقع حياتهم على تباين بيئاتهم، واختلاف أزمانهم، وتنوع مذاهبهم.

ويبدو أنه من المفيد الإشارة إلى أمرين مهمين:

أولاً: التمييز بين الثابت والمتغير في ذلك الفكر الإسلامي، فالثابت يتمثل في الحقيقة الموحاة من الكتاب والسنة، وهو رباني، يجب استصحابه في كل حين وإن اختلف الزمان واختلف المكان واختلف السكان. أما المتغير فهو فهم تلك الحقيقة الموحاة وتطبيقاتها، وهذا بشرى ، يستأنس به ، ولا يشترط استصحابه.

ثانياً: إن الفكر التجديدي في جوهره فكر مستقبلي يسعى إلى تجاوز الواقع المعاش مستشرفاً بناء مجتمع جديد على هدى فهم جديد للثابت .. ولهذا يصعب الحديث عن مستقبل الخطاب من غير النظر في تجليات الفكر التجديدي الحديث والمعاصر ، واستبيان مواطن نجاحاته وما ينبغي استصحابه منها، واستبصار مواطن إخفاقاته واستكشاف أسبابها وما يجب معالجته منها، ومن ثمَّ التشوف إلى رؤية مستقبلية تقوم على الثابت وفق نظرة ثاقبة ومنهج متحرر من قيود التخلف التي مصدرها المتغير لا الثبات .. وهذا مشروع طموح يحتاج إلى عمل جماعي متخصص متنوع .. وحسب هذه المداخلة فتح نوافذ عليه ..

كان الرأي السائد ، ولعقود عديدة، أن الفكر التجديدي الحديث بدأ استجابة لتحدي غلبة

الغرب العسكرية ثم تفوقه الحضاري .. وعادة ما يحدد الدارسون المحدثون ذلك باتفاق كوتشك كينارجي (Kuchuk Kaynarja) مع العثمانيين ، وحملة نابليون على مصر ، وخير الدين باشا في تونس.. ولا ريب أن هذا نمط تجديدي مبكر سعى المصلحون فيه لاكتساب آليات المنعة وأدوات التقدم المادي من أشياء الغرب ذاته.. ولكن ليس هو الأسبق ولا الأوحد .. فقد أغفل أولئك الدارسون حقيقتين هامتين في دراسة الفكر التجديدي الحديث؛ الأولى أن التجديد صفة دائمة ملازمة للمجتمع المسلم حتى فيما يعتبر فترات "نوم حضاري" .. وبواعث ذلك داخلية أكثر منها خارجية .. الثانية إن هناك نمطاً إصلاحياً تجديدياً بواعثه داخلية في الأساس وتزامن ظهوره مع النمط الأول.. وكان بصورة رئيسة في الأطراف أو في مناطق عاشت حياة الأطراف وإن وجدت جغرافياً في الوسط .. من هذا السعي لتجديد العقيدة ، فكراً وممارسة مع الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ومحاولة أسلمة الدولة مع الشيخ عثمان دان فودى وأضرابه، وتغيير المجتمع بتزكية النفس مع السنوسية والبكائيين ورصفائهم، والعمل على التجديد بأحياء العلم الإسلامي في اليمن والهند.

ولئن ركز أهل النمط الأول على استجلاب أشياء الحضارة الأوربية الغالبة ومؤسساتها ، فقد جاء جهد أهل النمط الثاني قائماً على التربية المرتكزة على العقيدة والعلم الناشئ عنها.. بيد أن تعايش النمطين أحياناً وتصادمهما أحياناً أخرى أفرزا نمطاً ثالثاً عندما خضعت أكثر بلاد المسلمين للاستعمار الغربي .. فسعى أهل هذا النمط الأخير للتحرير والاستقلال السياسي بالتوكيد على هوية الأمة وتميزهما وتفردها ببعث مآثرها الماضية وأمجادها الخالدة النابعة من الإسلام وتراثه ، فاستمسكوا بالأصل ولكنهم انفتحوا على العصر ، هكذا كان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ومن جرى مجراهم.

ثم خرج من رحم هذا النمط الأخير آخر رابع، شكلته قضايا التحرير والاستقلال وبناء الدولة الجديدة.. وكان جوهره التجديدي يقوم على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وأن تطبيق الشرع فيه الخلاص للأمة.. ويختلف عن سابقه بأنه تمثل في حركات إسلامية منظمة ومتعددة الألوان وليس في تيارات فكرية عامة، كما أنه توسل الوصول إلى السلطة طريقاً لتطبيق رؤاه .

إن هذه الأنماط التجديدية المتمايزة المتداخلة ذات الألوان المتعددة في النمط الواحد قد فعلت فعلها في المجتمع المسلم الحديث والمعاصر.. وكان لها إيجابيات غير قليلة، وسلبيات غير يسيرة .. ومن المفيد هنا – على الأقل – التنويه ببعض مفردات ذلك عسى أن يسعف على تبيان موضوعات ما ينبغي أن يكون عليه مستقبل الخطاب الإسلامي.

ويتبدى أن هناك ثلاث إيجابيات صاحبتها أربع سلبيات. وأول الإيجابيات التوكيد على الهوية الإسلامية المتميزة للأمة، والمتجسدة في صيرورتها التاريخية عبر الحقب، ونتج عن ذلك تمسك بالتراث شديد ، وتعصب له عظيم، وحرص عليه كبير، فبعث مجدداً . وثانيها الإقبال على فتوحات الحضارة الحديثة باستيراد أشيائها واقتنائها واستخدامها واستنبات بعض مؤسساتها وشيء من نظمها.. وثالثها التعبئة الشعبية الناجحة التي أنجزت التحرير السياسي وأسهمت في بناء دولة الاستقلال باستثناء فلسطين.

أما السلبيات فقد كانت كامنة في طيات تلكم الإيجابيات ، فقدس التراث ، ربانياً وبشرياً.. فالمتغير يجوز استلهامه والاسترشاد به لا العكوف عليه وصياغة الحياة الجديدة على نمطه .. فهو إنتاج عصر غير العصر ومكان غير المكان وأناس غير الناس.. فأصبح معوقاً للتجديد لا حافزاً عليه.. كما أن استيراد أشياء الحضارة الحديثة دون انتقاء أو إعادة استنبات تتسرب معه قيم المنتج لها وتصوراته ومفاهيمه.. وهذا ما حدث في كثير من الحالات فوقع التصادم بين الأصيل الموروث والدخيل الوافد.. فهز مرتكزات الهوية هزاً متفاوتاً زماناً ومكاناً.. هذا علاوة على أن قضايا التحرير تطلبت خطاباً تهيجياً .. ولكنه من أسف استمر في مرحلة البناء، وفيها أصبح الخطاب الإسلامي شعارات ترفع لا برامج مدروسة ومخططة تنفذ .. فقعد الاستقلال عن تحقيق الآمال والمطامح .. وإن

شئت إدراك قصور الخطاب الإسلامي في مرحلة التحرير عن الوفاء بمتطلبات مرحلة البناء انظر ما يجري في أفغانستان وإيران والسودان والجزائر .. فلا غرو أن ينتج ذلك كله إحباطاً يولد عنفاً وعنفاً مضاداً هما من أخطر سمات بعض جوانب الفكر التجديدي المتأخر .. فما مستقبل الخطاب الإسلامي مع استصحاب هذه الإفرازات الإيجابية والسلبية مع المتغيرات الجديدة في عالم شديد التغير ؟

إن عالم اليوم ، في مطلع الألفية الثالثة، غيره عن عالم القرن الميلادي المنصرم، فتحديات الأمس تتلقاك اليوم أوسع انتشاراً، وأعظم تأثيراً ، وأشد فتكاً، ذلك لأن الثورة الصناعية الثالثة، المتمثلة في تقانة الاتصال، أفضت إلى ثورة معلوماتية هائلة مخيفة، واتصالات متعددة متنوعة ضاغطة رهيبة.. ولم يعد العالم قرية واحدة فحسب، بل حجرة واحدة، وأصبحت الحضارة الغربية الغالبة طاغية بقيمها وأشيائها ، وأضحت حصون هويات الآخرين مفتحة النوافذ، بل مشرعة الأبواب.. حتى غدا ما يعرف بالعولمة بعد انهيار النموذج الاشتراكي المتجسد في تفكك الدولة السوفيتية إن هي إلا "تحول كمي وكيفي في تدويل العالم تحت سيادة الحضارة الغربية في مرحلتها الأميركية".

لقد كان الاقتصاد مدخلاً للهيمنة الحضارية الغربية ، وتحكم الغرب اقتصادياً على العالم اليوم متوسلاً إلى ذلك حرية انتقال رؤوس الأموال، وتبادل الخدمات بدل السلع، وتنميط الاستهلاك، وزيادة الطلب على الادخار في وقت الذي ضعفت فيه مشاريع التنمية، وتحكم الدين في مصائر الدول الفقيرة، وأخيراً تكثيف المنافسة .. ونتج عن هذه الهيمنة ثلاث مشكلات لثقافات "الهامش":

أولاً: زاد الغنى غنى وزاد الفقير فقراً.. وطغى رأس المال وسيطر الاحتكار، وعلى هذا عدة شواهد منها:

أ- إن حصة المراكز الرأسمالية المهيمنة من إجمالي الإنتاج العالمي لعام 1993م، وهم يمثلون 20% من سكان العالم، تساوي 78% (18 تريليون دولار).

ب- ارتفعت حصة أغنى 20% من دول العالم من الإنتاج العالمي في الثلاثين سنة الأخيرة من 70% إلى 85% ، في حين انخفضت حصة أفقر 20% من دول العالم من 2.3% إلى 1.4 %

.

ج- تحتكر الشركات المتعددة الجنسية ثلاثة أرباع النشاط الاقتصادي العالمي.

د- ارتفعت مديونية العالم الثالث من 67 مليار دولار عام 1971م إلى 626 مليار دولار عام 1982م ثم إلى 1450 دولار عام 1990م. هذا في حين تصور أوراق منظمة التجارة العالمية انعكاسات إيجابية للاقتصاديات المتقدمة، من هذا التوقع أن يؤدى تنفيذ اتفاقات دورة أورغوي إلى زيادة الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة إلى معدلات سنوية تتراوح بين 125 – 250 مليار دولار.

ثانياً: تعثرت التنمية في العالم الثالث، وربما استحالت، فكيف النمو و"الجات" تمنع حماية الصناعات الوطنية.. كما أن النهضة الاقتصادية في الدول النامية هشة جداً ، لأنها نتيجة لحرية انتقال رؤوس الأموال.. والتي تخرج كما دخلت، فينهار ما بني في عشرات السنين في أيام معدودة، وما قصة النمور الآسيوية ببعيدة .. وفيها فقدت إندونيسيا 70% من قيمة عملتها الوطنية..

ثالثاً: سيطرت مفاهيم الثقافة الغربية وقيمها تحت غطاء الحريات المختلفة والدعوة إلى الشفافية (Transparency) وحقوق الإنسان ، وبإلحاح القنوات الفضائية وتأثير الإنترنت . فدخلت أخلاقيات جديدة ، وحسبك موضوع الأسرة والدعوة فيه إلى أسرة غير نمطية من جنسين مختلفين أو جنس واحد مخالفاً لتقاليد وأديان الثقافات الأخرى.

ويلمح المرء ثلاثة تيارات رئيسة في الموقف من هذه الحضارة الغربية المهيمنة.. وتندرج تحت كل

تيار تيارات فرعية متعددة.. والتيارات الرئيسة هي:

الأول يرى أن الحضارة المهيمنة لا محالة متسيدة للعالم، وستلف كل الحضارات والثقافات الأخرى في طيها، فلا سبيل لمقاومتها ، ولابد من الدخول فيها طوعاً.. وهذا ما انتهى إليه فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ وخاتم البشر" الذي هو الإنسان الأميركي.

الثاني يرى ضرورة المشاركة في العولمة مع الاحتفاظ بالخصوصية، وهذا كأنه ينظر إلى النمط التجديدي الإصلاحي الأول قبل قرنين.

الثالث يدعو إلى مقاومة العولمة.

وغني عن القول أن التيارات الثلاثة تثير إشكالات مختلفة.. فالأول يفترض أن العولمة ستظل على ما هي عليه الآن .. وهذا قول فيه نظر .. والمشكلة في التيارين الآخرين تكمن في عدم امتلاكهم لأدوات المشاركة أو المقاومة وعدم سماح القوة المهيمنة لهم بامتلاكها ..

إن هذه الاستنتاجات ما ينبغي لها أن تبعث على التشاؤم عند أهل "الهامش" ، فالجدلية التاريخية الاجتماعية تقول بأن الشيء يفرز نقيضه فيؤلف وضعاً ثالثاً جديداً .. وهذه القاعدة من السنن الاجتماعية التي لا تتخلف .. وهي سنة التدافع في الخطاب الرباني في قوله تعالى: [وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ ..] [الحج: 40] .. وقوله سبحانه [وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ ..] [البقرة : 251] . وهذا ما حدث في الرأسمالية الغربية التي أفرزت نقيضها ، الاشتراكية والشيوعية ، فعدلت ذاتها، وأدى ذلك إلى ظهور دولة الأوضاع المحسَّنة داخلياً ثم سيطرة القطب الواحد خارجياً.

وقد بدأت العولمة بإفراز نقيضها .. فمن الواضح أن تفتت الدولة القطرية لا يعني أن الوحدات الصغرى ستذوب في كيان عالمي واحد.. فقد أفرزت هويات ثقافية وإثنية ودينية وعرقية في دول الشمال نفسه .. وشكلت العقول والأيدي العاملة المهاجرة شمالاً أزمة هوية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا .. وظهرت "نازية" جديدة . وبدأت تتبلور أزمة اجتماعية عالمية نتيجة انقسام المجتمع الإنساني إلى قلة قليلة غنية غنى مترفاً وكثرة كاثرة فقيرة فقراً مدقعاً .. ومن تلاحم أزمتي الهوية والمشكلة الاجتماعية ستظهر بوادر تذمر عالمي ، إرهاصاته قد بدأت وستتعاظم، لا سيما في ظل المناداة بالحرية المطلقة والشفافية والديمقراطية.. ووقتها فإما أن تعدل العولمة نفسها أو تسقط .. وهذا ما يبشر بتطور إيجابي جديد.. وعلى أهل "الهامش" القيام بدورٍ فاعلٍ .. لا اتخاذ موقف المنتظر .. وهذا ما يفتح المجال إلى خطاب إسلامي جديد .. فيصلح مجتمع المسلمين ذات نفسه .. ثم ليكون هو الأمة الشاهدة على غيرها.. ولن يتأتى ذلك إلا بمواجهة الخطاب الإسلامي للإشكاليات التي أفرزها الواقع العالمي المعاصر .. وهي كما وضح تتمحور حول مسألة الهوية وقضايا التنمية الشاملة؛ التنمية السياسية المرتكزة إلى الحرية والديمقراطية (الشورى)، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية القائمة على أسس ركنية من البحث العلمي المعمق في العلوم البحتة والتطبيقية ، علاوة على الموازنة بين دور الدولة والقطاع الخاص، فلا تترك الحرية لرأس المال ليطغى ويستغل ويحتكر، ولا تتخلى الدولة عن واجبها للمواطنين في توفير الحد الأدنى من ضروريات الحياة ..

وهذه قضايا لا تجدي فيها الشعارات ولا الخطاب العاطفي ولا الخطاب التهيجي.. وإنما تحتاج إلى دراسات علمية متخصصة رصينة، ويتبعها تخطيط شامل دقيق .. ثم يلي ذلك تنفيذ مرن محكم يتعامل مع المستجدات في كل حين.. وهذه المحاور الثلاثة هي عينها التي قام عليها التجديد والإصلاح في الإسلام وفقاً لظروف التغيرات الحادثة في الزمان والمكان والسكان.. لقد سبق القول بأن العلم في ذلك التجديد يسبق العمل ، والعلم منشئ للعمل، وفي هذا فإن التربية الفردية منها المبتدأ والمنطلق.. فكيف السبيل؟

مما لا ريب فيه أن المسألة الفكرية قضية مركزية في مستقبل الخطاب الإسلامي، ذلك لأن الفكر المناط به معالجة إشكالات العصر هو نتاج الماضي، ومطلوب منه في الوقت ذاته أن يتخطى الماضي.. علاوة على أن الفكر التجديدي الحديث والمعاصر أفرز سلبية تقديس التراث ، فتكونت حجب كثيفة حالت دون الاستمساك بالثابت وحده دون المتغير .. فطفق ذلك الفكر ينظر إلى قضايا العصر بمناظير عصور مضت.. فتحجرَّ بشكل واسع .. فمصيره الانغلاق في عصر تفتحت فيه النوافذ والأبواب.

غير أن هناك تياراً في ذلك الفكر أخذ يميز بين الثابت والمتغير، مستصحباً الأول ومسترشداً بالثاني.. وبدأ هذا التيار واضحاً في المدرسة الفقهية السورية؛ خافتاً في المبتدأ (د. محمد المبارك ود. مصطفى السباعي ود. الدواليبي) ثم بارزاً مع ختام القرن الميلادي الماضي (د. مصطفى الزرقا) ولكنه برز أخيراً واضحاً جلياً في المدرسة الفقهية المصرية مع الشيخ محمد الغزالي في آخر أيامه ، ود. يوسف القرضاوي في كثير من أبحاثه ، ود. محمد سليم العوا في عدد من اجتهاداته في الفكر السياسي .. وربما "ولاية الفقيه" عند الإثني عشرية إلى شيء من هذا تشي .. ثم أخيراً بدأ هذا التيار يظهر بقوة في التجربة الإسلامية السودانية نتيجة لمواجهة واقع لا تجدي فيه الشعارات ولا العموميات، ولا تنفع معه الحلول الجاهزة من عصور ماضية وبيئات مختلفة.

ولك أن تسأل ، هل تَجَذْرُ التمييز بين الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي المعاصر ينهي معضلاته؟ مما لا شك فيه أن فك الاشتباك بين الثابت والمتغير هام جداً ليكسب الخطاب الإسلامي حيوية وفاعلية في مواجهة إشكالات العصر الشديدة التعقيد.. ولكن دون إعادة النظر في منهج التعامل مع الثابت تظل مساحة حركة الفكر الإسلامي التجديدي ضيقة، ويصعب أن تأتي بنتائج تؤدي إلى تكوين "الأمة الشاهدة".

فالثابت فيه مسائل كثيرة مختلف عليها، فهو قطعي الثبوت لكن تجدهم يختلفون في نوعية دلالته.. وهكذا نجمت مسائل المحكم والمتشابه، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد.. الخ وترك الخلاف حول هذه الثنائيات مساحات واسعة للتأويل والتأويل المخالف أو التأويلات المخالفة أبان انطلاقة الإسلام الأولى ثم في أوج حضارته.

لقد تشكلت نظرة كثير منا لقضايا الثابت تلك من خلال فكر فقه عصر القوة الذي هو منتج عصر قوة دولة الإسلام وشموخها الحضاري مقارنة بمعاصريها .. فإنك لتجد في قتال غير المسلمين تركيزاً عظيماً على القول بأن آيات الإعراض والصفح والتسامح نسخت بآية السيف أو الأسياف في "سورة براءة" إضافة للآية التاسعة من "سورة الحجرات".. وأصبح التأكيد على قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأضحى السيف مسلطاً على الآخر في الداخل والخارج، فإما إسلام أو جزية أو قتال .. فتجاوز هذا المنظور مسألتي التدرج في التشريع وأسباب النزول.

ومن جهة أخرى تجد فقه القوة ذاته يؤكد على تضييق ماعون الحرية والحكم ومؤسساته ووسائله لصالح الحكم المطلق وفقاً لمنظور فقه المصالح وفقه الضرورات بمنهج توفيقي تبريري بين كليات الإسلام والواقع المستجد الذي كان يبعد بعداً متدرجاً متعاظماً عن تلك الكليات .. وحسبك المقارنة بين آراء الماوردي والغزالي وابن جماعة وابن خلدون في مسألة الخلافة وقضايا الوحدة السياسية ..

وقد تكفيك الشورى مثلاً .. فهي من الثوابت .. بل هي كلية أكد عليها الخطاب الرباني في الطور المكي، وجعلها من صفات المستجيبين لله [سورة الشورى : 38] وأكدها التطبيق العملي في الطور المدني [سورة آل عمران : 159] ، وجسدتها السُّنة العملية في شتى الصور.. ومع هذا لم ترد في السُّنة القولية إلا مضعَّفة ، فكأنها غيبت .. وليس بمستغرب بعد هذا أن تُغيَّب في الفقه التبريري التوفيقي .. ولا تجد لها باباً في مصنفات الفقه ولا كتب السياسة الشرعية .. وعندما يتناولها المصنفون تصبح هي

نفسها قضية ، وهل هي ملزمة أم معلمة؟ وهل هي واجبة في حق الخليفة أم القاضي؟

إن هذه القضايا إذا فحصت بمنهج مغاير ومنظور مختلف لجاءت بنتائج مختلفة اختلافاً عظيماً .. ولفتحت آفاقاً أرحب لحرية الآخر وتتطور مؤسسات الحكم وتنميتها في مناخ الشورى .. فلو رد في الأمر تلك القضايا إلى التدرج في التشريع ودلالته لأصبحت المسألة قضية مكنة واستطاعة وفقاً للمراحل وعلى قاعدة أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة.. وإذا كانت الخشية أن يفتح هذا المنظور باب تحكم المصلحة في الشرع فيصير السائد هو القول الواهم بأنه حيث كانت المصلحة فثم شرع الله، بدلاً من القاعدة الأسلم بأن يقال: حيثما دار الشرع فَثَمَّ المصلحة، عندئذ من المستحسن بل من الواجب الأخذ بفقه المناسبات.

فهو أضبط حيث يجعل الحكم يدور مع علته وجوباً وعدماً.. وسار على هذا المنهج المسلمون الأول عندما انتقلوا إلى مرحلة المسائل المعقدة ابتداء من عصر الفتوح .. انظر إلى اجتهاد عمر بن الخطاب في طريقة تطبيق النص مع مسألة سهم المؤلفة قلوبهم أو عدم تقسيم أرض السواد وهي نفل.. ولكيلا يصبح فقه المناسبات وسيلة لانحراف الحكام وسيادة الهوى لابد من ضبطه باجتهاد مؤسسي يجمع أهل الذكر من كل فن ذي علاقة بالمجتمع.

إن رد الاعتبار لفقه المناسبات والعودة بالأحكام إلى عللها يعيد الخطاب الإسلامي إلى الثابت الرباني دون تراكمات البشر فكراً وتطبيقاً.. ويعيد للخطاب الإسلامي حيويته وألقه في التعامل مع إشكالات العصر المعقدة من الهوية إلى التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية .. وبهذا يتيسر طرح أسئلة لم ترد من قبل .. أو إثارة مسائل عن أحكام انتفت أو لا توجد عللها.. من هذا في قضية الهوية وهل هي بالتوجه أم بالأرض أم بالأمرين معاً.. فإن قلت بالتوجه كيف التعامل مع الأمر بالهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام في الوقت الذي أصبحت فيه الأرض هي مرتكز الهوية .. وهل يترك المسلمون ديارهم وإلى أين المفر.. وقد تعامل المجددون المحدثون مع هذه القضية بطرق مختلفة متفاوتة في ألبانيا والجزائر ومصر والهند .. وتشكل الآن همّاً كبيراً في البلقان وفلسطين .

ويثور في المسائل المستجدة المتصلة بالهوية، ومتعلقة بالحرية والعلاقة بالآخر أيضاً سؤالان .. هل على غير المسلم الذي لم تُفتح أرضه، وقامت دولة بمشاركته، أن يدفع جزية؟ وما وضعه في الدولة ومؤسساتها ؟ وهل يمكن تطبيق آيات السيف على الملي الخارجي المسالم وإن دُعي إلى الإسلام ولم يستجب طالما لم يَحُلْ دون أهله وسماع دعوة ربهم .. خاصة وأن المسلمين وجدوا، قبل أحداث 11 سبتمبر ، في دار كفره من الحرية والأمن ما لم يجدوه في دارهم من بلاد الإسلام؟

هل يجوز أن يجعل الخطاب الرباني الوجود الإنساني في الأرض خلافة لله وتعميرها ويغفل المسلمون عن التنمية وأسبابها .. فيكون الناتج القومي لدول الخليج ، وهو به محسود من إخوانه، يساوي نصف الناتج القومي لهولندا في عام 1998، وما للعالم العربي مجتمعاً أقل قليلاً مما لإيطاليا التي أصبح ناتجها القومي سنة 2001م مرة ونصف لما للعالم العربي.. علماً بأن الناتج الخليجي ، وهو ما رفع الناتج العربي أيضاً، هو إنتاج ريعي وما عند الآخرين نتيجة جهد استثماري؟ وهل يمكن أن تكون هناك تنمية للموارد والاقتصاد استهلاكي.. وكيف السبيل إلى التنمية وما ينفق على البحث العلمي نسبته في سنة 1994م 0.18% من الناتج القومي، وما انفق عليه في الفترة من 1990-1995م لم يزد عن 0.2%.. ولا يتجاوز الإنفاق على التعليم العالي 1.3%، وتتعاظم الإشكالية إذا علم أن التعليم لم يُربط بالتنمية، وخريجوه ما هم إلا عطالة مقنعة، وأحياناً سافرة..

إن الناظر في تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003م يذهله حجم المشكلة التي على الفكر الإسلامي معالجتها، وحسبك بعض النماذج:

1) استثمرت البلدان العربية أكثر من 2500 بليون دولار بين عامي 1980م و1997م في بناء المصانع والبنية التحتية بشكل أساسي، بيد أن معدل الناتج المحلي الإجمالي للفرد انخفض فعلياً خلال تلك الفترة.

2) عـدد بـراءات الاختراع المسجلة في الولايـات المتحـدة الاميركيـة بلغـت 370 بـراءة ، في عـام 2000م ، في الوقت الذي لإسرائيل 7652 براءة ولكوريا 16328 براءة.

3) أصدرت البلدان العربية 1.1% من الإنتاج العالمي للكتب على الرغم من أن العرب يشكلون 5% من سكان العالم. ويمثل إنتاجهم من الكتب الأدبية والفنية في عام 1996م 0.8% من الإنتاج العالمي.

ولا غرو بعد ذلك أن تكون البلدان العربية طاردة، وتجذب خريجهم أوربا والولايات المتحدة التي هـاجر إليهـا مـن خريجي المرحلـة الجامعيـة الأولى مـن الجامعـات العربيـة في العـام الدراسـي 1996/1995م 25% ، وغادر إلى الخارج 15000 طبيباً بين عامي1998م و2000م.

وقد أوصى التقرير بعد أشياء لعلاج الأزمة، منها إطلاق حريات الرأي والتعبير والتنظيم، ونشر التعليم الراقي النوعية، وتوطين العلم.

أفلا يدعو كل هذا إلى إعادة صياغة الخطاب الإسلامي ليقدم حلولاً لهذه المشكلة وتحويل القضية ممن يحكم إلى لماذا يحكم وكيف يحكم..

ولكن السؤال الصعب الذي على الخطاب الإسلامي مواجهته هو كيف يتم التغيير بلا تربية فردية في عالم لم يعد الطفل ولا الفرد حكراً على أسرة أو مجتمع .. وهذا سؤال الإجابة عليه تتطلب عصبة من أهل الذكر في كل فن حتى تكون التربية هدفاً قاصداً ووسيلة راشداً، وبغيرها يكون الخطاب الإسلامي ناقصاً لأن العمل هو غاية العلم في الإسلام.

إن مستقبل الخطاب الإسلامي يتوقف على التصدي للمشكلات العصرية الملحة القائمة .. وبمنهج يأخذ بالثابت الرباني وفقاً لأسباب النزول وعلل الأحكام مما يعيد للفكر الإسلامي ألقه فيعالج قضايا أمته فتصبح الأمة الشاهدة .. وعجز الخطاب ليس من عجز الإسلام وإنما من عجز أهله.

محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي[1]

أ.د. صالح أبو إصبع

الدكتور محمد عابد الجابري من أكثر المفكرين المعاصرين إثارة للجدل في الساحة الثقافية العربية، فقد وضع أكثر من عشرين كتاباً جلها مكرس لقراءة التراث العربي، من خلال رؤية نقدية، ويكفي أن نشير إلى أنه ما من مؤلف مثله حظي بالعديد من الكتب الموجهة خصيصاً لنقد أطروحاته، وهو - إلى ذلك - صاحب مشروع في الفكر العربي المعاصر ويقف مع زملاء آخرين له - أمثال محمد أركون وحسن حنفي وفهمي جدعان - ليؤكد أن الأمة العربية حية بأبنائها الذين يفكرون ويجددون ويصلون الماضي بالحاضر لبناء مستقبل واعد.

وليس بالإمكان طبعاً في جلسة محددة الزمان كهذه، وأسيرة طابعها الجماهيري وأسلوبها التنظيمي، أن يتاح المجال لمناقشة كل أعمال الجابري، لذا فإن هذه المداخلة ستأخذ بعين الاعتبار المحور الأساسي وهو المشروع النهضوي العربي لدى الجابري، ولأن الجابري لم يفرغ بعد - فيما أظن - من صياغة مشروعه المستقل، فإن بإمكاننا البحث عن عناصر مشروعه مبثوثة في تضاعيف أعماله التي أبرزها "نقد العقل العربي" بأجزائه الثلاثة وكتابه "المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية"، ولأن هذه الجلسة ليست منذورة لمناقشة تفصيلات جاء بها الجابري، فإن ما سوف نعرض له هنا، يمثل تلك العناصر الأساسية التي يمكن اعتبارها مركزية في مشروع نقد العقل العربي، الموصل إلى العقلانية النقدية المرشحة لتحقيق النهضة.

إن مرتكزات الجابري لتحقيق النهضة وإنجازها تقوم على النحو التالي:

أولاً: ينطلق الجابري من روح متفائلة تقوم على تقدير مجموعة من المنجزات القومية المتمثلة فيما يلي:

أ- اعتبار الانتماء إلى الأمة العربية - اليوم - من المحيط إلى الخليج مسألة نهائية.
ب- اعتبار الثقافة العربية واحدة موحدة للأمة العربية على الرغم من قيام الدول القطرية.
جـ- نجاح العمل العربي الشعبي - وحتى الرسمي - في تحجيم المشروع الصهيوني.
د- الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية أصبحت متجذرة في أعماق الوعي العربي.

ثانياً: إن تقدم الوطن العربي يتم بالتحولات التالية: تحوّل القبيلة في المجتمع العربي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، وتحول (الغنيمة) إلى اقتصاد ضريبي، أي تحول الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، واتساع العقيدة لحرية التفكير الاجتهادي والاختلاف والمغايرة.

ثالثاً: إن ما أفقد الذات العربية استقلالها التاريخي العام، يرجع إلى مراوحة الذات العربية الحديثة منذ بدء يقظتها بين النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي، فيما يتحقق استقلال الذات العربية بالتحرر من النموذجين معاً، وذلك باعتماد المنهجية النقدية والتحرر من التراث بمعنى امتلاكه ثم تجاوزه.

رابعاً: إن السلفية المغربية الوطنية الجديدة، تصلح أن تكون برنامجاً للعمل وأفقاً للتفكير في المستقبل فهي ترى ألا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة في ظل نظام دستوري نيابي، ولا تتنكر لقيم الحداثة ووسائل التحديث، وتقبل بمبادئ حرية العقيدة وحرية الفكر.

---

[1] صالح أبو أصبع، محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي، في: النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق، تحرير غسان عبد الخالق، مؤسسة شومان، عمان 2000.

خامساً: إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام، انطلاقاً من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة الإسلامية "وأمرهم شورى بينهم" و"شاورهم في الأمر" و"أنتم أدرى بشؤون دنياكم" و"كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" إضافة إلى الأخذ بمبدأ الانتخاب الديمقراطي الحر وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة، وتحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة، وإسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولة أمام الدولة.

سادساً: يرى الجابري أن الوحدة المعرفية في العقل العربي، ترجع إلى العامل الجغرافي ومفرزاته اللغوية، واعتباره أساساً لتحديد الوحدة البنيوية المتمثلة بطبيعة العقل العربي.

سابعاً: يرجع تأخر العرب إلى إقالة العقل، مع أن بعض أسباب هذه الإقالة يعود إلى الموروث القديم السابق على الإسلام، وبعضها يرجع إلى ما أنشئ على النص من تفسيرات، إذ ورث العرب مركباً جيولوجياً من الآراء والفلسفات، تعلوه قشرة سميكة من منتجات العقل المستقبل الهرمسي.

ثامناً: إن نقد العقل العربي السائد قوامه الإلمام بجملة المبادئ والقواعد التي تؤسس المعرفة في الثقافة العربية/ ثم القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد التي تشكل في ذات الوقت أساسيات المعرفة وأنظمتها في الثقافة العربية.

كذلك يمكن النظر إلى العقل العربي، بوصفه عقلاً فاعلاً أنشأ وصاغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، مما يعني أن بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديث أو تجديد العقل السائد القديم.

تاسعاً: عملية النقد يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه، من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة، يتم استقصاؤها من جوانب الفكر الإنساني المتقدم (الفكر الفلسفي والفكر العلمي) ومقارنته بالعقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث والمعاصر باعتبار أن الحضارات الثلاث: اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت العلم ونظرياته، وهي وحدها التي مارست التفكير (بالعقل) والتفكير (في العقل).

عاشراً: إن مشروع الجابري يقوم على رؤية تجمع ين المنهج التاريخي والمنهج البنيوي والمقارنة الأيديولوجية الواعية، بهدف تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير بنية العقل العربي عن طريق ممارسة العقلانية النقدية في شؤون الفكر والحياة والتراث، ويهدف إلى تحديث العقل العربي كشرط مسبق لتحديث الإنسان العربي ومجتمعه.

حادي عشر: يستخدم الجابري المفاهيم التي أنتجتها الابستيمولوجية الغربية المعاصرة محاولاً تبيئ هذه المفاهيم، بينما يستخدم بعض المفاهيم العربية استناداً إلى دلالاتها المعجمية.

ثاني عشر: يطالب بالانفصال عن التراث لندرسه دراسة علمية ثم لكي نستعيده.

ثالث عشر: يقوم بتصنيف العلوم وضروب المعرفة في الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات هي:

أ- علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة، التي يضمها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد لإنتاج ما أسماه المعقول الديني العربي، والمقيدة بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية.

ب- علوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وفلاحة وسحر وعلم وتنجيم، ويضمها نظام معرفي يقوم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع لإنتاج ما أسماه "اللامعقول الديني" الذي ينسب إلى العقل وليس إلى الدين كرؤية واستشراف.

ج- علوم البرهان: من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات بل وميتافيزيقيا ويضمها نظام

معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي لإنتاج ما أسماه "المعقول العقلي" الذي يعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كرؤية واستشراف.

رابع عشر: يتميز الزمن الثقافي العربي عنده باستبعاد الزمان من خلال المكان، لذلك فهو ينظر إلى العصور المختلفة كجزر ثقافية تحضر إلى الوعي العربي حضوراً متزامناً ومتداخلاً، وهذا يقود إلى ما أسماه تداخل الأزمنة الثقافية التي تقود إلى ظاهرة "المثقفين الرحل" عبر الزمن الثقافي العربي (من المعقول إلى اللامعقول - من اليسار إلى اليمين) وهو يرى أن تداخل الأزمنة الثقافية يجعل وعينا التاريخي قائماً على التراكم وليس على التعاقب، على الفوضى وليس على النظام.

خامس عشر: يطالب بقطيعة ابستيمولوجية مع الزمن الثقافي الواحد الراكد الذي يمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم، قطيعة قوامها تدشين زمن جديد على أسس جديدة، فهو يرى ضرورة أن تعمد العقلية العربية نحو تصفية الحساب مع ركام اللامعقول من أجل إيجاد فكر عربي واحد أو موحد يتحقق فيه التزامن الثقافي، ليس فقط بين أجزاء الوطن العربي بل أيضاً بيننا نحن العرب والعالم المتمدن، بحيث نحقق حضورنا داخل الفكر العالمي في أرق صوره.

سادس عشر: يعتبر الأعرابي هو فعلاً صانع العالم العربي، العالم الذي لا يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال فقط، بل وعلى مستوى العقل والقيم والوجدان، وإن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف حسي وطبيعي لا تاريخي، خلافاً لـ "تاريخ العرب قبل العصر الجاهلي عصر ما قبل الفتح وتأسيس الدولة" فالعالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو - على الأقل - جمعت، عالم حسي لا تاريخي ... عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء ... زمن التكرار والرتابة، كل شيء في صورة حسية بصرية أو سمعية، هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها اليوم وقبل اليوم وسيظل هو كذلك ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين.

سابع عشر: تقسيم تاريخ الثقافة العربية إلى لحظتين: لحظة مغربية ولحظة مشرقية، منفصلتين بقطيعة معرفية، المشرقية تتصف بالنزعة البيانية والعرفانية، بينما تقوم اللحظة المغربية على النزعة البرهانية التي تستند إلى مبدأ السببية الحتمية، والعقل ممثلاً بشكل رئيس بتراث ابن رشد.

ثامن عشر: عناصر المشروع النهضوي العربي تستدعي ما يلي:

أ- أن نجعله مرتبطاً بالمكان والتقدم بالزمان.

ب- إن مفهوم القومية يجب أن يستند، بالإضافة إلى اللغة والتاريخ إلى الاشتراك في الثقافة والتراث والإسلام عنصر أساسي فيهما.

جـ- إن المشروع النهضوي لا يحتمل الموقف التوفيقي (الجمع والمزج وخلق تركيبة عضوية من التراث وعناصر العصر الحاضر) بل إن التجديد الثقافي لا يتم بالأخذ من هنا ومن هناك كما تؤخذ البضاعة التجارية، وإنما يتم من الداخل بتحريك عوامل التطور والتجديد.

د- إن إرادة إنجاز المستقبل العربي التي حملت الأجيال العربية السابقة المتعاقبة، منذ أزيد من قرن، على تقديم التضحيات، إرادة حققت الكثير: فلقد تحقق للأقطار العربية استقلالها ولفلسطين بعض حقها وللهوية العربية، لغة وثقافة ومشاعر وطموحات - كيانها الذي لم يعد يخشى عليه، إن هذه الإرادة يجب أن تنبعث من جديد في عقولنا وقلوبنا وفي سلوكياتنا، ذلك أنه ليس من بديل عنها غير الاضمحلال والفناء.

هـ- أنه لا بد من الامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي، عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وقضاياها وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها، فالامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية وهي ثقافتنا القومية هو امتلاء الهوية، وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى خاصة المهيمنة منها، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع

فريسة للاستلاب والافتراق.

و- المحددات الرئيسية لمعالم المستقبل العربي التي تحتاج إلى تحليل من جديد هي: سقوط الاتحاد السوفيتي وانسحاب أيديولوجيا الاشتراكية العالمية من جهة، وانفراد الحداثة الغربية الليبرالية بالريادة والقيادة بما في ذلك الظواهر التي تصنف بـ "ما بعد الحداثة" من جهة ثانية، إضافة إلى اعتراف العرب بدولة إسرائيل وانتهاء فلسطين "القضية".

وليس في الإمكان تقديم مناقشة تفصيلية لآراء الجابري وأحكامه كلها ولكننا سوف نمر على بعض القضايا التي أثارها:

- رؤية انتقائية:

يعتمد الجابري على الثقافة العالمة في نقد العقل العربي، ويصمت عن عناصر أخرى من الثقافة العالمة، وغير العالمة، وهو كذلك يصمت في تحليل العقل السياسي العربي عن دراسة حركات سياسية متمردة مثل القرامطة وثورة الزنج والفكر المعارض، وكما يرى محمود أمين العالم فقد كان هناك عقل سياسي سني وعقل سياسي خارجي، فلماذا يصمت الجابري عن هذه الرؤى في تفسيره للعقل السياسي العربي أو لا يرى أن عدم إدراجها يمثل رؤية انتقائية تنعكس سلباً على نتائج تحليلاته.

واستند الجابري على الثقافة العربية العالمة .. الثقافة التي تتوزعها العلوم العربية الإسلامية بما في ذلك الفلسفة، وقد عزل ولم يدمج في تحليله ونقده، قطاعات الأدب والثقافة الشعبية بمختلف جوانبها، وقطاعات داخل الثقافة العالمة ذاتها مثلا الفكر التاريخي والفكر السياسي والفكر الأخلاقي.

وأعتقد أن مشروعاً بمثل أهمية نقد العقل العربي وتحديد خصائص العقل العربي، يهدف إلى تحرير العقل العربي وتغيير بنيته، لا يمكن أن يكون شاملاً وموثوقاً به، دون تلك القطاعات - وخصوصاً الثقافة الشعبية - التي انبثت عناصرها في أسس تنشئة الإنسان، وتحكم سلوكه ورؤياه للعالم.

- المفاهيم:

لقد لاحظ الكثيرون من نقاد الجابري ومحاوريه مشكلة استخدام المفاهيم التي أنتجتها الابستمولوجية المعاصرة، بل هو نفسه أشار في تصريح له إلى معاناته من مشكلة المفاهيم التي يستخدمها وقد قال: "إن المشكل الذي أعانيه - ولا شك أننا نعاني منه جميعاً - هو تبيئة المفاهيم - التي نأخذها من العلوم الأخرى أو من المفكرين الآخرين، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن، تعبر عن معطياتنا أو على الأقل تصلح لنا كأدوات إجرائية (التراث والحداثة 295)، ألا يتفق معي الدكتور الجابري على أن تبيئة المفاهيم لا يمكن أن تتم دونما نوع من التحويل والانتقاص من معناها، لذلك يبدو لنا أن توظيفها إجرائياً سوف يشوبه التحويل والانتقاص؟

- المعاني القاموسية:

من الملاحظ اتكاء الدكتور الجابري على استخدام المعاني القاموسية لبعض المفاهيم التي يستخدمها إذا كانت تلك الدلالات القاموسية تخدم غرضه، فهو يرجع إلى معنى البيان بدلالته القاموسية مثلاً، ولسنا بحاجة للقول: إن معاني الكلمات تخضع إلى تطور دلالاتها التي قد تكون دلالة عرفية أو دلالة شرعية أو دلالة سياقية، وبالإضافة إلى ما يمكن أن يطرأ على هذه الدلالات من توسع أو تقلص أو انتقال إلى مجال آخر.

ومن أهم ما استخدمه معنى البيان بالرجوع إلى معناه القاموسي، ليتوصل من خلاله إلى أن

البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور، إنه يريد إذن إثبات أن النظرية البيانية رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال، مع أنه يشير إلى أن "البيان" في اصطلاح رواد الدراسات البيانية اسم جامع ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية الإفهام أو التبليغ بل أيضاً لكل ما به تتم عملية الفهم والتلقي وبكيفية عامة: التبيين، وهذا يفيد الاتصال والتواصل بين المرسل والمتلقي.

ونحن نرى أن الدلالة القاموسية ليست هي التي تحدد المعنى الاصطلاحي، بل يمكننا العودة إلى تعريف الجاحظ للبيان، وهو التعريف الذي يلتفت إليه الدكتور الجابري لتحديد معنى البيان، لأن هذا التعريف يقدم لنا البيان كمرادف لما نعرفه اليوم بالاتصال، والاتصال هو غير الانفصال، يقول الجاحظ: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع". (البيان والتبيين، ج1، ص:76) فما يقدمه الجاحظ في تعريفه هذا لا يختلف عن تعريف الاتصال (Communication) الذي يحدده علماء الاتصال في الغرب، وهو يشمل أركان العملية الاتصالية الناجحة من: مرسل ورسالة ووسيلة ومستقبل وتأثير/نتائج.

ومن المفاهيم التي استخدمها كذلك، بدلالاتها المعجمية مصطلح النهضة والتقدم حيث اعتبر أنهما لا يتجهان بالوعي إلى المستقبل، ويحاول أن يربط معنى النهضة بدلالاتها المعجمية المرتبطة بالمكان، وعلى الرغم من تحوطه من أن الذين لهم إلمام باللغات الأوروبية وثقافاتها لا تنطبق عليهم هذه الملاحظات، إلا أننا نعلم أن معظم من تصدى لمشاريع النهضة والتقدم كانوا ملمين على نحو ما، باللغات الأوروبية وثقافاتها.

- الاستقلال التاريخي للذات العربية والنزعة التوفيقية:

لقد تحدث الجابري عن الاستقلال التاريخي للذات العربية، وربطه بالتحرر من الآخر أي الفكر الأوروبي والتراث معاً "التحرر منهما بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي، والاستقلال التاريخي للذات لا يتناقض مع تفتحنا على الفكر العالمي ولا على التراث، بل الاستقلال التاريخي يعني التعامل معهما تعاملاً نقدياً تكون الذات خلاله مالكة لزمام أمرها غير مندمجة في موضوعها بل تعمل على دمجه فيها، وعلى احتوائه وامتلاكه بقدر حاجته وحسب نوع هذه الحاجة" (التراث 286-287).

ولي أن أتساءل: ألا يوافقني الدكتور الجابري على أن امتلاك الفكر الأوروبي والتراث، بعد فحصنا النقدي له، هو اكثر من مجرد التفتح عليهما؟ هذا من جانب، ثم ألا يعني الاحتواء والامتلاك بقدر الحاجة وحسب النوع آلية من آليات التوفيق بين التراث والمعاصرة التي يرفضها الجابري نفسه؟ وكيف يمكننا اعتبار التراث شيئاً آخر نتحرر منه؟

يرى د. فهمي جدعان أن إحياء التراث من جديد – بحيث نجعله حياً في الحاضر – يمكن أن يتم من خلال "عمليتي الدمج المادي الذي يشتمل على العناصر المشخصة العيانية من التراث والاستقلاب المعنوي والذي يعني تمثل العناصر الأدبية والجمالية في تراثنا وإدخالها في حالتنا الشعورية ووعينا الجمالي بحيث تتحول هذه العناصر الأدبية والجمالية إلى المركب الثقافي لبنيتنا الشخصية".

ما يطرحه الجابري لا يوضح لنا آلية الاستقلال الذاتي ودمج الفكر والتراث في الذات والامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي، فهل ما طرحه جدعان يمثل آلية مقبولة أم أن لدى الجابري تصوراً عملياً لأسلوب دمج التراث والفكر العالمي في الذات العربية؟ خاصة أن الجابري طالب بأن نفصل التراث عنا لندرسه دراسة علمية كي نعيده إلينا، ونحن نرى صعوبة فصل التراث عنا لأن

الإنسان بطبيعته إنسان تراثي.

- القطيعة المعرفية التي تفصل بين اللحظة المغربية واللحظة المشرقية:

استند الجابري من خلال "مركزية مغربية" إلى القول بالقطيعة المعرفية التي تفصل بين اللحظة المغربية القائمة على النظام البرهاني واللحظة المشرقية القائمة على النزعة البيانية مستنداً إلى أسماء هي ابن باجة وابن رشد وابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن طفيل.

ومع ذلك نرى أن الجابري يدافع عن عدم شوفينيته المغربية المتعصبة للمغرب، باعترافه بأنه مدين للمشرق من الناحية الثقافية من أول الأمر إلى آخره، ويعتبر المشرق والمغرب يشكلان كلاً واحداً هو الثقافة العربية، وداخل الثقافة العربية أيضاً يمكن أن نتحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع، ,اعتبر ابن رشد ليس تكملة لابن سينا المشرقي ولا استمرار بل هو ثورة عليه، ويسمى هذا قطيعة فقط، أي أن ابن رشد أحدث قطعاً مع ابن سينا، هل شكلت هذه القطيعة التي أحدثها ابن رشد الأندلسي باعتباره شخصية عقلانية يجب أن تحتذى، ظاهرة مستمرة في الثقافة العربية التي انتقلت إلى المغرب العربي، أم أن ابن رشد كان أشبه بشجرة برية في واحة؟ فيما ظلت ثقافة المغرب وثقافة المشرق متصلة بثقافة البيان والعرفان؟

بمعنى آخر: هل كانت معالم النزعة البرهانية الأندلسية عند ابن رشد لها امتداداتها وتلاميذها في المغرب لتصبح ظاهرة متميزة عن المشرق؟ أشك في ذلك، خاصة أن الجابري يعتبر انتصار العقل المستقيل كان في المشرق والمغرب على حد سواء.

ولماذا لا يعود الجابري إلى الجاحظ - وهو أساس المنهج البياني - ليراجع الطريقة العلمية عنده؟ ولما لم يتطرق لما جاء عند الجاحظ في منهجه العلمي من وسائل المعرفة العلمية المتمثلة في الخبر القاهر والعيان الظاهر والعقل المستدل والشك واكتشاف العلاقات السببية، وهو يرى أن الخبر القاهر: هو الرواية التي لا شك في صحتها والعيان الظاهر: هو المعاينة والتجربة، المعاينة هي ملاحظة الحيوان وطرق عيشه، حيث يقول: "وليس يشفيني إلا المعاينة" والتجربة تستند إلى "كل قول تكذبه العين فهو أفحش خطأ وأسخف مذهباً"، والعقل المستدل: هو الحجة النهائية والمرجع الأخير في تصحيح الأخبار وتصويب العيان، إذ الحواس قد تخطئ والعيون تكذب، حيث يقول في مقدمة كتاب الحيوان:

"كتاب أخذ من طرف الفلسفة، وجمع بين معرفة السماع وعلم الأجوبة، واشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة".

ويرى الجاحظ أن الوصول إلى اليقين ممكن عن طريق الشك، فهو لا يقر القول بأن هناك أنثى من الوعول تلد مع كل ولد تضعه أفعى، وهو يطالب بـ:

1. الشك في هذا الخبر حيث يقول: "لم أكتب هذا لتقر به ولكنه رواية أحببت أن تسمعها ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له، ولكن ليكن قلبك إلى إنكار أميل، وبعد هذا فاعرف مواضع الشك والحالات الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو كان في ذلك ألا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه" (الحيوان ج6).

2. تحديد الهدف "واجب كل حكيم أن يحسن الارتياد لموضع البغية".
3. اكتشاف العلاقات السببية، فالنتائج لها أسباب ولها مقدمات تدل عليها.
4. عن طريق العقل تستشف النتائج، فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل.
5. حسن التثبت والتأكد من صحة الصلة بين الأسباب والنتائج.
6. أن التخصص يقود إلى الدقة.

ويمكن إيجاد هذه النزعة البرهانية التي تقوم على السببية والعقل عند العديد من المشارقة.

- مشروع النهضة العربية

يقر الجابري أن مشروع النهضة العربية أوسع وأعمق وأخطر على خصومه، ولذلك فتحقيقه يحتاج إلى جهد أكبر من الجهد الذي تطلبه المشروع الصهيوني وإلى زمن أطول ونفس أعمق (المشروع النهضوي 10).

- الحداثة الأوروبية ... الوجه الآخر

يشير الجابري إلى اقتصار العرب على النظر على علاقة الحداثة الأوروبية بنا وعلاقتنا بها من خلال وجهها التنويري وحده، وعدم الالتفات إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، المتمثل بالتوسع الاستعماري والتنافس الأوروبي، حيث نجهله غالباً أو نتغاضى عنه.

وأخالني لا أجافي الحقيقة إذا قلت: إن القوميين والإسلاميين على وجه الخصوص كان لهما رؤيتهما في إبراز هذا الجانب بشكل كبير وملفت للانتباه، ويتمثل ذلك بنقد دور الاستعمار والإمبريالية وأدواتهما الثقافية وقيمهما المادية ودورهما في التخريب الاقتصادي والسياسي والثقافي، لذلك فإن تعرية الوجه الآخر للحداثة الأوروبية هي رؤية مبثوثة في تضاعيف الفكر القومي والفكر الإسلامي، يليه الفكر الماركسي، وذلك يحتاج إلى قراءة.

- العرب والمشروع الصهيوني

يقرر الجابري ما يلي: "ها هنا إذن حقيقة أخرى هامة لا يحسن بنا عدم إدراكها، حقيقة أن المشروع الصهيوني لم يحقق كامل أهدافه، ومن هذه الزاوية يمكن القول: إن العرب قد انتصروا تاريخياً وانهزموا عسكريا" (المشروع النهضوي: 46).

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نأخذ الجانب الآخر من الوضع الراهن؟ فالكيان الصهيوني أصبح مقبولاً وتتسابق الأنظمة العربية المشرقية والمغربية إلى إقامة علاقات معه! واكتسب وجود إسرائيل التي لا تمتلك الحق ولا الشرعية اعترافاً رسمياً به على الأرض العربية، فهل هذا انتصار تاريخي أيضاً؟ وكأن استبدال تحرير فلسطين بجزء بسيط منها أصبح انتصاراً تاريخياً؟

- النهضة والحداثة

يقرر الجابري أن مشروع النهضة العربية كان ولا يزال في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار وأيديولوجيا الحداثة في آن واحد، وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية (المشروع النهضوي: 59)، وأخالني - وأرجو أن أكون واهماً - أن الجابري يفترض أن شروط انتقالنا للحداثة تحتاج منا إلى نفس المراحل التي اختطتها أوروبا، إذ ارتبطت النهضة فيها بإحياء التراث السابق على الكنيسة، ومرحلة الأنوار تعني الاستقلال عن كل تراث وخلق تراث جديد مرجعيته نور العقل وحده،

ثم أخيراً، مرحلة الحداثة، لتنقل العقل، عقل الأنوار من دماغ الإنسان الفرد إلى كيان المجتمع والتاريخ.

وهذا التصور يكاد يلتقي مع فكر المركزية الغربية التي ترى أن شروط النهضة في المجتمعات النامية يجب أن تقتفي أثر أوروبا في النهضة، ولعل ما قدمه دانيال ليرنر، حول اجتياز المجتمعات التقليدية، خير تعبير عن هذه المركزية الغربية والأوروبية، إذ رأى في دراسته التي أجريت حول بلدان في الشرق الأوسط - من بينها الأردن ولبنان - أن نموذج التحديث يتبع المنطق التاريخي الذاتي، بحيث أن هذا الطور يميل لتوليد الطور التالي بآلية ما، تعمل مستقلة عن الاختلافات الثقافية أو العقائد، فالأنموذج المطور في الغرب هو واقع تاريخي يظهر ثانية، في ظل المجتمعات المحدثة، في جميع قارات العالم، بغض النظر عن الاختلاف في العرق واللون، وهذه الرؤية تم تجاوزها منذ الستينات، وغدا النظر إلى شروط التنمية لكل بلد يستند إلى ثقافته ومقوماته الذاتية، وليس بالضرورة أن يتبع مشروع النهضة في أي بلد نفس مراحل النهضة الأوروبية.

- النهضة والميلاد أو البعث

يرى الجابري أن معنى النهضة في الخطاب النهضوي كان يعني وما يزال الطموح إلى القيام والنهوض والحركة، بدلاً من لفظ "بعث" و"انبعاث" الذي هو أقرب كثيراً إلى المعنى الأوروبي، ولكنه يعود ليشير إلى أن شعار النهضة كان ولا يزال يضم كجزء من دلالته معنى (الانبعاث) والولادة الجديدة، ويتجه الخيال العربي إلى المستقبل وليس إلى الماضي، كما هو الحال في كلمة رينيسانس الأوروبية. ومن هذه الزاوية يريد الكاتب أن تتطابق التجربة العربية مع التجربة الغربية من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن اتكاء الجابري على الدلالات المعجمية لمعنى النهضة، ليس دليلاً على مصداقيتها الواقعية، لأن كتابات النهضويين كما يعترف هو نفسه، تشتمل على معنى البعث والولادة الجديدة، ويكفي أن نشير إلى أن حزباً قومياً منذ الأربعينيات كان له تأثيره وحضوره في الوطن العربي يحمل اسم البعث العربي.

- السياسة والدين

يأخذ الجابري على السلفيين استراتيجيتهم في توظيف الدين في السياسة بقوله عنها: "وهي كثيراً ما تكون - وإن أفادت أحياناً من التعبئة السريعة العامة في ظروف الأزمات - ولكن النتائج سلبية تماماً" (المشروع النهضوي: 75).

هل تعتمد رؤية الجابري للعلاقة بين السياسة والدين على الاتجاه السياسي الذي أسماه السلفية الجديدة المغربية؟ ومرة أخرى يعود الجابري للمركزية المغربية، إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح، بديلاً للشوفينية المغربية، علما بأنه لا يجوز مقارنة السلفية المغربية التي ظهرت في منتصف القرن العشرين بسلفية المشرق التي اعتمدها وظهرت في نهاية القرن التاسع عشر أو العقد الأول من القرن العشرين، ممثلة بالأفغاني ومحمد عبده، بل يمكن مقارنة أطروحات الفاسي مثلاً بأطروحات عبد الرحمن البزاز الذي عاصره وسبقه في الطرح وتكاد تتشابه آراؤهما.

ويمكن مقارنة السلفية الجديدة المغربية بالسلفية المشرقية أو الرؤى الأخرى القومية، أو الليبرالية المشرقية التي عايشتها، وخصوصاً أنه يرى "أن نتيجة السلفية الوطنية المغربية أن المغرب

اليوم لا يعاني ما تعاني منه أقطار عربية أخرى من تمزق داخلي وصراع دموي وتيه أيديولوجي وطائفي وعشائري" ويكفي أن نشير إلى ما يجري في الجزائر وقضية الصحراء المغربية التي ما زالت معلقة لتجعل موضوعة السلفية الوطنية المغربية موضع تساؤل، لا أن تكون برنامجاً للعمل، وأفقاً للتفكير في المستقبل أيضاً، ليس في المغرب العربي وحسب، بل وفي مجموع الوطن العربي والعالم الإسلامي كما يقترح.

- القومية وعنصر الثقافة والتراث

يعترف الجابري بأن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية من حيث هي أداة معرفة وحاملة تصور للعالم وليس للعقيدة، ,لكنه يأخذ على القوميين، الذين يحددون أركان القومية باللغة والتاريخ، أنهم أهملوا الثقافة مثل ساطع الحصري، مع أن رؤيته للغة كمكون أساسي للثقافة العربية لا تكاد تختلف عن رؤية الجابري، وفي كتابات عديدة له يؤكد أهمية الثقافة كعنصر من عناصر أركان القومية، ويمكن الإشارة فقط إلى بعض الأسماء المنتمية إلى ساحة عربية واحدة جعلت التراث الثقافي المشترك عنصراً أساسياً فيها مثل: "عيسى السفري 1936" وأحمد كمال "أسس النهوض القومي 1939" و"درويش المقدادي 1940" والدكتور يوسف هيكل "نحو الوحدة العربية 1943" الذي اعتبر أن العرب أمة واحدة تجمعها اللغة والثقافة والميراث الثقافي والمصالح المشتركة والرغبة في تكوين وحدة سياسية، واعتبر أن التاريخ المشترك دمج شعوبهم ووحد روحهم وثقافاتهم وعاداتهم وصهر آمالهم وكون ميراثهم من الذكريات والمعرفة، وهذا الميراث هو عماد الأمة العربية إن لم نقل: قوامها وكيانها، ويربط بين العروبة والإسلام ربطاً وثيقاً ويعتبر الإسلام ميراث العرب جميعاً مسلمين ومسيحيين، ويؤكد مصالحهم المشتركة التي من شأنها، إذ لا زالت التجربة وتكونت الوحدة، إن توفر لهم الرخاء والرفاهية. والشعب العربي يشمل "الشعوب القاطنة في الوطن العربي من أقاصي العراق حتى أقاصي مراكش، وهي في واقع الحال شعب واحد، شعب عربي لغة وثقافة وأن الفروق بين أجزاء الشعب الواحد فروق سطحية، تنحصر في اختلاف اللهجات العامة وعدد قليل من المصطلحات والتعبيرات الإقليمية".

إن قول الجابري: "إن خطاب الحصري وغيره من القوميين العرب هو فقر تراثي" ليس له ما يبرره إلا الانتقائية والصمت أو عدم الاطلاع على مجمل ما كتبه القوميون.

لقد كتب عبد الله الريماوي "البيان القومي الثوري 1966" الذي يعتبر الإنسان كائناً حياً ,عقلاً منتجاً ذا قلب وخيال وصاحب إرادة تراثياً وحضارياً واجتماعياً، وهو يطالب بعدم الفصل بين العقلية والروحية كوجهين متلازمين متفاعلين لظاهرة واحدة، إذ يقول: "إن الحياة العقلية والروحية في طبيعتها هي ظاهرة فريدة فذة في مجتمعه يتفاعل مع الظاهرة الشاملة" ويقول أيضاً: "أمتنا العربية تستند إلى تراث حضاري إنساني تليد ومجيد ... ويكفي الأمة العربية شرفاً تراثياً حضارياً روحياً أن تكون الأمة التي أنجبت نبي التوحيد ورسول كرامة الإنسان، وأن تكون كذلك الأمة التي حملت هذه الرسالة إلى الأمة الإسلامية جميعاً".

- القومية وعنصر المكان

حينما تحدث الجابري عن علاقة القومية بالمكان اعتمد منهجاً انتقائياً، إذ ركز بعض الكتاب مثل ميشيل عفلق وساطع الحصري اللذان جسّدا الفكرة القومية، ونسي كتاباً آخرين مثل

عبد الرحمن البزاز وعصمت سيف الدولة وعبد الله الريماوي، وغيرهم في المشرق العربي ممن كتبوا انطلاقاً من رؤية اعتبر أنها غير موجودة في الفكر العربي ولست أدري كيف قطع الدكتور الجابري بأن المشروع النهضوي العربي بشر بالوحدة وكان المكان غائباً كمحدد للوعي، وأن الفكرة القومية العربية قد ألغت المكان لأن المكان حدود جغرافية وهي ضد هذه الحدود، وأن الأمة العربية كانت وما زالت تتحدد باللغة والتاريخ والإيمان والحب وليس برقعة من الأرض ذات حدود، ويكفي أن أشير إلى أن الريماوي في الجزء الثاني من كتابه (البيان القومي الثوري ص453) يعرف الأمة العربية بأنها جماعة من البشر مستقرة في وطنها الكبير، ويحدد مساحتها بالكيلومترات وبحدود جغرافية محددة تماماً شمالاً وشرقاً وجنوباً وغرباً حتى المحيط الأطلسي، بل نجد في مطلع القرن العشرين، كاتباً مثل خليل السكاكيني يكتب عام 1914 مشيراً إلى خطورة الصهيونية التي ستحتل قلب الأمة العربية "لأن فلسطين هي الحلقة التي تربط جزيرة العرب بمصر وإفريقيا فإذا احتلها اليهود حالوا دون اتصال الأمة العربية بل قسموها إلى قسمين لا صلة بينهما" ويكتب عيسى السفري عام 1936 مقترحاً طرق الوحدة العربية لتكون على مراحل، بحيث تشمل بداية تحالف العراق ومصر ونجد واليمن ثم توحيد الأقطار السورية، كمرحلة ثانية، ثم الأقطار المغربية التي تناضل من أجل حريتها كمرحلة ثالثة.

- كلمة أخيرة

إن ما قدمه الجابري مشروع ضخم لا يقلل من أهميته اعتراض جانبي هنا ونقطة استيضاح هناك، كما أن ما قدمه إنما هو رؤية نقدية وصفية تأسيسية لمشروع النهضة العربية، وليس من شك في أن جهد فرد بمثل رؤيته النقدية التحليلية وآرائه الجريئة تجعل من عمله متميزاً في الساحة الثقافية العربية، لقد كان مشروعه في نقد العقل العربي وأطروحاته الأخرى نخبوياً، وقد آن الأوان كي يقدم الجابري مشروعاً تبشيرياً للنهضة العربية قد يصل إلى الجماهير العربية.

العرب وتحديات القرن الواحد والعشرين
بين النهضة والتجديد: ديناميات التحول التاريخي

برهان غليون

لم تساعد الإشكاليات التي سيطرت على فكر العالم العربي في العقود الماضية، التي غطت حقبة ما بعد الاستقلال، على طرح المشاكل الرئيسية التي تواجهها مجتمعاته، وتحديد سلم أولوياته التاريخية. فقد وجهت الإشكاليات القومية التفكير بشكل أساسي، نحو قضايا الاستقلال وتأمين السيادة القومية، أو سيادة الدولة والسيطرة على الموارد الطبيعية المحلية، أما الإشكالية الاجتماعية، التي ورثتها المجتمعات العربية عن حقبة الثورة الصناعية الأوروبية، فقد طورت إشكالية تغيير السلطة والفئات الاجتماعية، سواء اعتبرت هذا الصراع عدائياً وجذرياً بالضرورة- كما هو الحال في الماركسية والشيوعية- أو غير عدائي وممكن الحل عن طريق ردم الهوة بين الطبقات، كما أشارت العقيدة الاشتراكية الديمقراطية أو شبه الديمقراطية. وبالمقابل فقد ركزت العقيدة الإسلامية، التي تسيطر اليوم على القطاع الواسع من الفكر العربي، على مسألة الهوية، وتأكيد الذاتية الثقافية في مواجهة عالمية الغرب، أو أكثر من ذلك الآن، في موازاة عولمته.

في نظري، ومن خلال مسائل التحرر من الاستعمار، وتغيير طبيعة السلطة السياسية الحاكمة وتأكيد الهوية، يتحدد المصير التاريخي لكل جماعة، عبر قدرتها على التجديد والابتكار، في جميع ميادين الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية. والمشكلة الرئيسية التي يعاني منها العالم العربي، تتعلق بجوهر الدينامية التاريخية، أعني مشكلة الطفرة والتجديد الأصيل، والإبداع، فالتجديد هو المسألة الأساسية، التي تفسر صعود الأمم وانحطاطها، ومن ثم ذلك التحول التاريخي، وهو محرك تاريخ العالم أجمع، على مر العصور، وإن جوهر تاريخ العرب، اليوم، مثلهم في ذلك مثل بقية الشعوب النامية، التي تعيش وفق شروط اقتصادية واجتماعية وحضارية مشابهة لشروطهم، هو منذ أكثر من قرنين، استيعاب هذه الإبداعات التي نجمت عن الثورات أو الطفرات الكبرى التي شهدتها المجتمعات البشرية، الأوروبية أولاً، ثم الأمريكية والآسيوية اليوم، والتي توضعت في أصل نشوء الحداثة، وتبلورها كحقبة حضارية متميزة عن القرون الوسطى وما سبقها، وفي نظري إن هذا الاستيعاب أو التمثيل: للجزء الأكبر من العالم المعاصر، والعالم العربي خاصة، وعلى نتائجه تتوقف مصائر القسم الأعظم من هذه المجتمعات.

وليس المقصود بالتجديدات، التقنية الكبيرة وحدها. مثل الثورة الصناعية ولكن جميع الطفرات التي تطرأ على نمط أو أكثر من أنماط التنظيم أو الإنتاج أو الاتصال أو التفكير، أو المعرفة العلمية أو الاجتماعية، وتؤدي إلى إعادة تركيب للنظام الاجتماعي ككل.

ومن هذا المنظور فليس من المبالغة القول، إن إشكالية النهضة التي طورها العرب في نهاية القرن التاسع عشر، قد تكون أقرب إلى هذه الإشكالية الإبداعية منها إلى ما طوروه فيما بعد، لكن إشكالية النهضة، ظلت تعاني مما ارتبط بها، من نظرة ثقافية للتاريخ، ومن نظرة آلية سطحية للتقدم والتطور. فقد نظروا إلى هذا التقدم، كنهوض لثقافة كبت وجمود، وليس إلى استملاك ثقافة جديدة، ابتدعت وبزغت في التاريخ، بعد إن لم تكن من قبل، وبدل أن يناقش النهضويون مسألة الطفرات الحضارية وأنماط تمثلها، والقواعد أو القوانين التي تتحكم بعمليات التمثيل هذه، فقد ناقشوا قواعد انبعاث الثقافات القديمة أو المحتجزة أو المنحطة وسبل إحيائها، واعتبروا أن الأمر مرتبط بالنجاح، في تجديد النظر لهذه الثقافة، وإعادة تأويلها، على ضوء الحاجات الجديدة. فالنهضة هي

النتيجة الطبيعية لثقافة أعيد إحياؤها، وأزيلت عنها قيم السكون والحتمية والجبرية والاتكالية، وعبادة الأولياء والإيمان بالخرافات. وذهب بعضهم (الكواكبي) إلى حد التصريح، بأن استيعاب المكتبات التقنية للحضارة الحديثة لا يحتاج لأكثر من عشرين عاماً، بينما يستدعي اكتساب القيم الأخلاقية الحية، أي المجددة أربعين عاماً، وكانت من نتيجة ذلك، إنتاج ما نعرفه من تراثنا الفكري الحديث، أعني أدبيات الإصلاح الديني وإصلاح اللغة، والآداب بشكل عام، وأصبح التأويل ولا يزال هو المنهج المعرفي الرئيسي، الذي يسيطر على حياتنا الفكرية والثقافية في جميع الميادين، وهو الملجأ الأساسي لعلمائنا ومفكرينا، الدينيين وغير الدينيين، عندما تواجههم مشاكل جديدة، ليس لديهم إجابات جاهزة عنها. وصارت ثقافتنا عامة ثقافة التأويل، لا ثقافة التأليف والفعل: تأويل النص وتأويل الفعل. سواء أكان تراثاً قديماً أو تراثاً حضارياً حديثاً، إنها تعليق على التاريخ لا صنعاً له.

وبالمثل، لم يفهم التقدم كثمرة لتجديد عميق، في مفهوم العلم وعلاقته بالمجتمع، وتحويل الطبيعة والشرط الإنساني، أي وضع العلم، في خدمة تحويل شروط حياة الإنسان، وبالتالي تجديد في نوعية المعارف المنتجة وطبيعتها، ولكن كنتيجة بسيطة ومباشرة، لتراكم المعارف والخبرات والمهارات نفسها، عند الأفراد وعند الشعوب على حد سواء، وهكذا نظر العرب المحدثين للعلم الحديث على أنه مساو للعقل، والنشاطات العقلانية المتميزة عن الروحية، لا كمنظومة عملية للتأهيل والبحث، وصار إحياء القيم العقلية عندنا، وتمثل ما أصبح يبدو ثقافة علمية وعقلية، مساوياً لتمثيل التجربة العلمية، بعد أن فصلت هذه عن شروط تحققها العملية والتاريخية والجيوسياسية والاجتماعية، وبقدر ما نظروا للتقدم كثمرة لتراكم المعارف والعلوم، فقد ساووا بينه وبين التطورات التقنية، أما الثقافة بمعنى القيم الاجتماعية والأخلاقية فاعتبروها- ولا يزالون- من طبيعة خصوصية وليست- كما يقول محمد عمارة- من المشتركات الإنسانية (الغزو الثقافي، دار الشروق، القاهرة).

وفيما يتعلق بمتطلبات النهضة وشروطها، كان الشعور قوياً، بأن مسألة اكتساب المعارف والعلوم الجديدة والاستفادة منها، لا تتجاوز مسألة الزمن، الذي نحتاجه لتحقيق نقل المعارف وتمثلها، أعني أنها مسألة وقت لا غير، والحال أن التجديدات أو الطفرات التي تشكل محرك التاريخ البشري، لا تحصل في الفراغ، ولا في سياق تقني أو فكري أو علمي محض، ولكنها جزء لا يتجزأ من عملية أوسع، هي عملية الصراع على السيطرة والسيادة سواء أكانت سيطرة عالمية أو إقليمية أو محلية، وأن الأطراف التي تنتج التجديدات، أو تستحوذ عليها، سواء أكانت معارف علمية أصيلة أم تقنيات أم أنماط إدارة، تستخدمها لا محالة، في سبيل ضمان تفوقها، وأن اكتساب المعارف الجديدة فعلاً، أي تلك التي لا تزال، تتضمن في سياق التطور التاريخي المتجدد قيمة مضافة، هو موضوع صراع قوي بين الأطراف والقوى والجماعات الإنسانية، وهذا يعني أن انبثاق التجديدات، واستيعابها وتمثلها وانتشارها لدى الأفراد والجماعات، كل ذلك مرتبط بشروط جيوسياسية واجتماعية مباشرة، بحيث لا يمكن الفصل بينها وبين ديناميات السيطرة، وظروفها في هذه الحقبة أو تلك.

معنى الطفرة التجديدية أو التاريخية

إن تاريخ كل مجتمع، ومن ثم (وضعيته) العامة، في الخريطة الدولية ومستقبله ومصيره، كل ذلك متعلق بإنتاجه أو بالأحرى بقدرته، على إنتاج تجديدات تقنية وتنظيمية وأخلاقية، و/ أو هو متعلق بنمط تعامله مع الطفرات، التي تعيد تشكيل معايير الفاعلية والإنتاجية، وبقدرته على استيعاب التجديدات التاريخية، التي تنطلق هنا أو هناك لظروف خاصة، قد تكون داخلية وقد تكون خارجية، وقد تكون مادية أو قد تكون اجتماعية، ولكنها تصبح هي نفسها بعد انبثاقها وترسيخها كنمط مجدد أو جديد، عاملاً محدداً لحياة المجتمعات، وموقعها وقدراتها على حد سواء.

يعني هذا- خلافاً لما هو سائد اليوم من إشكاليات تبالغ في التركيز على قضايا تأويل التراث والنصوص، أو على مشاكل المواجهة التاريخية مع الآخر- أن التحدي الرئيسي الذي يواجهه العرب الآن- وفي القرن القادم- هو تحدي المشاركة فيها والإضافة إليها. وهو تحد مصيري بالمعنى الحرفي للكلمة، لأنه يتعلق بتحديد موقع العرب ومكانتهم ودورهم في الحضارة الكونية الراهنة، وبالتالي بنصيبهم أيضاً من مكتسباتهم وبقدرة كل عضو في مجتمعاتهم على الاستفادة منها.

وعندما نتحدث عن تحد مصيري، فهذا يعني أن المطلوب ليس تعداد مختلف المشاكل التي يعاني منها المجتمع العربي، ولا حتى شرح (الوضعية) التي يعيشها هذا المجتمع في الوقت الراهن، والتحديات العديدة التي يواجهها، والمنظومات التي تتحكم بعمله ونشاطه- وهو ما يشكل اليوم موضوع دراسات معمقة، لا حصر لها في العالم العربي والعالم أجمع- إن ما نقصده هو تحديد سلم الأولويات، الذي يسمح لنا باستغلال إمكانياتنا، بما يمكننا من تحقيق أقصى التقدم، ويجنبنا المطبات والاختناقات والأزمات المعيقة أو المدمرة، فلا نستطيع أن نتجاوز الوضع الدوني واللاهث وراء الحضارة التي نعيش، إلا بقدر ما نخضع جميع النشاطات الأخرى، التأويلية والتنظيمية والتعليمية لما يحقق الغاية الأساسية التي هي تعظيم قدراتنا الإبداعية والابتكارية، أي خلق تنظيمات أكثر فاعلية.

ومن هنا، يستدعي الأمر مراجعة جدية للمنهج الذي يتعامل به العالم العربي، مع الثورات التجديدية الكبرى، التي شكلت أساس العصر الحديث، والسعي إلى فهم نمط التمثل العربي لها، وتحليل العوامل التي لعبت ولا تزال تلعب دورها، في تعثر العرب في إنجاز مهمة استيعاب هذه الثورات وتجاوزها، نحو الإضافة الأصلية لرصيد الحضارة الحديث. فهذا هو الطريق الصحيح للخروج بمقاربة منهجية جديدة، لمشكلة ما يسمى بالانحطاط أو التأخر، أي بالأحرى مشكلة النهضة ومشاريع النهوض العربية، التي تشغل الفكر العربي الفلسفي والاجتماعي والسياسي، منذ أكثر من قرن، وتوجيه هذا الفكر نحو إشكالية الإبداع والتجديد التاريخي الخصبة والمخصبة، وفي اعتقادي أن هذه المقاربة، بقدر ما تساعدنا على فهم نقاط الضعف في أساليب الاستجابة، وآليات التفاعل بين العرب والعالم، وفي أشكال التكيفات التي نجمت وتنجم عن ذلك، فإنها تقدم لنا فرصاً أكبر لإنارة الطريق، ووضع سلم الأولويات في التحديات العديدة التي نواجهها. ومن هذه الزاوية ليس المهم تعداد لائحة التحديات التي يواجهها العالم العربي كما تواجهها جميع بلاد العالم بشكل أو آخر، ولكن المهم هو فهم منهج العرب، في الرد على هذه التحديات وتجاوز ذلك- إذا أمكن- نحو تطوير محاور تفكير، في إمكانية تحسين أساليب التفاعل والاستجابة العربية، وإصلاح هذا المنهج.

تطرح هذه المقاربة أسئلة كثيرة لا يمكن التهرب منها، بالرغم من صعوبة الإجابة الوافية عنها، منها ما يتعلق بهوية الفاعل التاريخي الذي هو العالم العربي، فما هو المقصود بهذا العالم، وما الذي يميزه عن غيره من العوالم والمجتمعات، وما الذي يكون وحدته، أو يسمح لنا بالحديث عنه كوحدة، متجاهلين خصوصية كل دولة من دوله وهل هو مجموع الطاقات التي يختزنها العالم العربي، سواء أكانت مادية أم معنوية، أم هو حصيلة ما تستطيع أن تقدمه النظم القائمة الاجتماعية السياسية،

من مبادرة وفعالية؟ هل يتمتع بهياكل وبنى ثابتة، تجعله مستقراً على طرق واحدة، في الاستجابة والعمل والفعالية، أم هو متغير في استجاباته؟ وما الشروط والعوامل التي تؤثر، أو يمكن أن تؤثر في هذه الاستجابة والفعالية؟ ومنها كما يتعلق بمفهوم التجديد، والإبداع والابتكار التاريخي أو هذه الاستجابة الحية، والخلاقة للتحديات التاريخية، فما طبيعة هذا التجديد، وما الشروط الخارجية والداخلية التي تسمح به؟ وما الذي يجعل فرص الجماعات في التجديد والاستيعاب مختلفة بعضها عن بعض؟ هل هي عوامل جيوسياسية مرتبطة بطبيعة توزيع القوة والهيمنة الدولية؟ أم هي عوامل اجتماعية- سياسية مرتبطة بنمط توزيع السلطة وممارستها في المجتمع، وما يتبع ذلك من أنماط التراتب الطبقي، ومعايير التعامل بين مستويات هذه السلطة المختلفة، أم هما الاثنان معاً؟ وكيف تتحدد إمكانات وهامش مبادرة وحدود ما يستطيع هذا المجتمع أو ذاك، أن يطمح إليه أو سقف إمكانياته التاريخية (وهي غير الإمكانيات الطبيعية أو الكامنة)؟

ثم ما معنى الاستجابة الخلاقة للتجديدات التاريخية، وما شروط هذه الاستجابة المبدعة، مقارنة بالاستجابة السلبية أو رد الفعل البسيط والعشوائي؟ وما الذي يسمح لبعض المجتمعات أن تقوم باستجابة خلاقة للتحديات، بينما تكتفي المجتمعات الأخرى بالتكيف أو الهرب أو الخنوع؟ ما دور الثقافة والنظام الاجتماعي والنظام السياسي في ذلك، وما دور العوامل المادية؟ وكيف يتم التفاعل بين البنيات الاجتماعية الداخلية والبنيات العالمية؟ وهل هناك ثوابت واضحة، في نوعية الاستجابة التي طورها المجتمع العربي، في مواجهة الثورة الصناعية، وتلك التي يطورها اليوم في مواجهة الثورة التقنية الراهنة، التي تميز عصر المعلوماتية ونشوء ما يسمى بالمجتمع المعلوماتي؟ وهل ما لدينا اليوم من عناصر نظرية ومادية، كاف حتى نستطيع أن نحدد الأسباب التي تدفع بعض المجتمعات إلى تطوير ردود خلاقة، أي إلى الإبداع أو التي تحكم على بعضها الآخر بالاستجابات السلبية وبالإحباط؟

لكن بداية وقبل أي سؤال آخر: ما الطفرات أو الثورات الحديثة وما خصوصياتها أو التجديدات العميقة التي أحدثتها، والتي توجب ويتوجب على العالم العربي والإسلامي استيعابها، أي فهم آلياتها وتمثل مفاهيمها والتحكم بهذه الآليات والسيطرة على نتائج تطبيقها، أو تحقيقها في الواقع العربي؟

في اعتقادي أن الطفرات العميقة، التي شكلت رصيد الحداثة ورأسمالها الذي لا حداثة من دونه، لا تتجاوز الأربع، أولاها الثورة العلمية أو الابستمولوجية التي عكست طفرة حقيقية في نمط استخدام المعرفة من قبل الإنسان، ومن ثم في نمط مقاربة الواقع الموضوعي، وبالتالي في أسلوب فهمه أو تنظيمه عقلياً، وهو الذي أنتج طريقة البحث العلمي، وجعل من هذا البحث عنصراً أساسياً من عناصر العمل الاجتماعي والاقتصادي، بدل أن يبقى تجسيداً للبحث المنزه والمجرد عن الحقيقة، تختص به فئة محدودة ذات متطلبات فكرية وروحية استثنائية، ثانيهما: الثورة الصناعية التي نشأت على أثر التطور الموازي، والتلاقي بين رأس المال المتراكم وبين التقنية الآلية، وثالثتها: الثورة السياسية، التي جسدت الكشف عن نمط للتنظيم الجمعي الوطني، وعن نظام اجتماعي يستجيب لمتطلبات الثورة الصناعية ويتوافق معها، ورابعتها: الثورة العلمية- التقنية التي تولدت عن نمط جديد للتفاعل، والعلاقة بين العلم والتقنية ورأس المال، وبشكل خاص الحقبة الراهنة التي نطلق عليها عادة حقبة الثورة المعلوماتية.

الطفرات التجديدية وآثارها الجيوسياسية والاجتماعية

بعكس الاعتقادات الشائعة، لا تقود الطفرات التاريخية، سواء أكانت من طبيعة تقنية أو

علمية أو سياسية أو أخلاقية، إلى تحسين شروط حياة المجتمعات أو الإنسان بالضرورة، وبشكل تلقائي، فهي بقدر ما تقدم للمجتمعات التي أنتجتها وسائل قوة استثنائية، فإنها تسمح لها بأن تعيد توزيع القوة ومصادر الثورة لصالحها، فالمجتمعات التي تنجح في العثور على تقنية عسكرية متقدمة جذرياً، بالمقارنة مع التقنيات المتبعة- كما حصل مثلاً عند اكتشاف الأسلحة النارية- تعطي لنفسها سبقاً كبيراً في ميدان السيطرة المادية، وتفتح أمامها آفاقاً واسعة، لترجمة هذه السيطرة ترجمة اقتصادية وسياسية، إن التقنية الجديدة تزيد باستمرار من الفوارق بين المجتمعات، وتعمق الخلل الطبيعي والموروث الذي يطبع علاقاتها، وباختصار فإن كل ثورة تقنية تزيد من قوة القوي، الذي يكون هو نفسه وراء حصولها، وتضعف أكثر من موقف الضعيف أصلاً، وبذلك فهي تعمق التناقضات الموجودة، وتفتح مجالات جديدة لنشوء قوى أكبر، وأكثر مقدرة على السيطرة من القوى التي كانت موجودة قبلها، ولذلك يترافق تطور الحضارة مع تزايد الفجوة، التي تفصل بين الجماعات والمجتمعات لا العكس، فقد كانت المجتمعات التقليدية ذات تقنيات متقاربة، وكانت مستويات عيشها متشابهة أيضاً، ثم تباعدت عن بعضها فيما بعد. ويسري القانون نفسه على أنماط المعيشة داخل المجتمعات ذاتها، فقد كانت هذه الأنماط متشابهة ومتقاربة تماماً بين الأغنياء والفقراء، لأن الحضارة لم تكن قد طورت بعد تقنيات متطورة، لا تستطيع حيازتها إلا فئة محدودة غنية، فلم يكن هناك تمايز كبير في أنماط المأكل والملبس ووسيلة النقل وأنماط التسلية بين الغني والفقير.

هذا هو الذي يفسر حركة التاريخ الكبرى، عندما اكتشفت بعض المجتمعات قبل غيرها القوة التي تمثلها فلاحة الأرض وحيازة محاصيل ثابتة وشبه مضمونة ووفيرة بالمقارنة مع اقتصاد مجتمعات الرعي والصيد والقطاف البري. فقد كان لهذه الثورة الزراعية الأثر الأكبر في استقرار الحضارة، ونشوء الممالك العسكرية والمدنية- الدولة. ويقال الأمر ذاته عما أحدثته السيطرة على الطرق البرية، وتطوير تقنيات التجارة البعيدة من أثر دائم على إعادة توزيع الثروة القارية ونشوء إمبراطوريات القرون الوسطى الكبرى.

وفي تاريخنا الحديث، لا يزال الخلل الهائل، الذي أحدثته الثورة الصناعية منذ القرن الثامن عشر، يطبع بطابعه مصائر عموم المجتمعات الإنسانية، فلا تزال البشرية عاجزة حتى اليوم عن استيعاب القطائع والتصدعات التي أحدثتها هذه الثورة. وفي مقدمتها التصدع الدائم بين بلدان الشمال المصنعة وبلدان الجنوب النامية أو المتخلفة، فقد ساهمت التجديدات التقنية، التي رافقتها في رفع مزدوج لمقدرة المجتمعات الصناعية- في حجم الإنتاج وفي كلفته معاً- مما سمح لهذه المجتمعات بغزو جميع بلدان العالم الأخرى، وأدت على المدى البعيد إلى تحطيم أجهزتها الإنتاجية، وكان في صلب هذه التقنية، التقسيم الاجتماعي الجديد للعمل الذي قام- كما وصفه ماركس- على فصل الحرفيين عن وسائل إنتاجهم وتحويلهم إلى بروليتاريا، مما أدى إلى تعظيم سيطرة أرباب الحرف، الذين نجحوا في التحول إلى أرباب ورشات صناعية ثم إلى صناعيين، وسمح لهم بتشغيل الحرفيين السابقين، في شروط عمل مجحفة تماماً.

وقد مكن التفوق الذي شكلته تقنيات العمل والإنتاج الجديدة، سواء من حيث تقدم تكنولوجيا الصناعة أو درجة استغلال العمل المأجور، من اكتساح أسواق المجتمعات الأخرى غير الصناعية، وتدمير اقتصادها الحرفي والحلول محله، ولم يؤد هذا التفوق التقني والتنظيمي، إلى سيطرة اقتصادية مباشرة على الأسواق الضعيفة أو ما قبل الرأسمالية فحسب، ولكنه أدى أيضاً إلى نشوء الاستعمار، أي الاحتلال العسكري للدول الأخرى من قبل الدول الصناعية، فلم تكتف هذه الدول بإخضاع الدول وغزو الأسواق، لكنها سعت أيضاً- وقد أدركت مقدار تفوقها الكاسح- إلى

السيطرة على الموارد الطبيعية للدول الضعيفة، وهو مضمون الاستعمار الرئيسي. وقد ارتبط بالاستعمار تاريخ طويل من الاضطهاد والبؤس والتفقير والاستعباد، كما في إفريقيا، وتهجير السكان وإبادتهم بالجملة أحياناً وبالحروب العنصرية والتنكيل والإذلال، ومسخ الشخصية الثقافية كما حصل في أمريكا الشمالية، وسوف تمر عقود طويلة قبل أن تمحى من ذاكرة البشرية، مستعمرين ومستعمرين (بالكسر) سابقين، بصمات وآثار هذا الاستعمار.

وكما أحدثت الثورة الصناعية شرخاً عميقاً، في شروط حياة وإنتاج المجتمعات البشرية فيما بينها، فقد أحدثت كذلك شرخاً عميقاً، داخل كل واحد من هذه المجتمعات بين الطبقات الاجتماعية، هكذا نشأت الطبقة التي أطلق عليها المحللون في بداية الثورة الصناعية اسم البروليتاريا، للتعبير عن إملاقها المطلق، وبالفعل، عرفت هذه الطبقة الجديدة الكادحة، التي أنتجتها الثورة الصناعية وتقنياتها المتقدمة، ظرف عمل صعبة جداً، لأنها لم تكن تملك أي سلطة، في مواجهة الرأسماليين المعتمدين على تحكمهم بوسائل الإنتاج، وبالدولة وبالسلطة وبالمال معاً. وقد كان من نتيجة ذلك ظهور الحركات والتيارات الاشتراكية الإنسانية، التي تدعو إلى التحرر من العبودية ضد البؤس الذي أنتجته الثورة الصناعية في إطار الأنظمة الرأسمالية.

والأمر نفسه ينطبق اليوم على ثورة الاتصالات والمعلومات، فهي تقود حتماً وسوف تقود بشكل أوضح في العقود القادمة، إلى تعزيز سيطرة تلك الدول والمجموعات البشرية، التي تتحكم بالعناصر الرئيسية لهذه الثورة، وهي المعرفة العلمية، والخبرة التقنية، والرساميل المتراكمة الكبرى، والأسواق الواسعة والموارد البشرية والطبيعية.وسوف يسمح لها هذا التقدم التقني الجديد، بالتفوق أكثر وفرض سياساتها ومصالحها على جميع من هو أضعف منها. وسوف يمهد اكتساح الأسواق الضعيفة- الحاصل اليوم والذي تتكفل بتحقيقه السياسات الليبرالية، المفروضة سياسياً من قبل الدول الكبرى والمؤسسات المالية الدولية- إلى مرحلة أخرى شبيهة بتلك المرحلة التي قادت إليها سياسات تعميم الليبرالية، في القرن التاسع عشر والعشرين، وبالقوة أحياناً كما عكست ذلك بشكل واضح حروب الاستعمار، أعني مرحلة السيطرة المباشرة على موارد المجتمعات الضعيفة، والتحكم بها وانتزاعها منها، ولا يعني الحديث عن الموارد هنا الموارد الطبيعية فحسب- مثل النفط والمعادن وغير ذلك مما أصبح مربوطاً حتماً بها- ولكنه يشكل الموارد البشرية، أي الإطارات الفنية العالية التي سوف توضع وهي في عين المكان، مباشرة، في خدمة الشركات الكبرى العالمية والموارد المالية، أي الرساميل المتراكمة محلياً، وكذلك براءات الاختراع والأسواق وجميع أشكال العمل المبدع والمنتج في البلاد الضعيفة، وما عدا ذلك فسوف يكون مصيره الإهمال.

ومن الممكن اليوم- إذا جرت الأمور من دون إصلاحات أساسية- أن تجر الثورة المعلوماتية المتنامية في سياق الرأسمالية المتعولمة، إلى تهميش ثلاثة أرباع الساكنة البشرية، وحرمان أفرادها من أي دور أو مكان أو موقع أو هوية أو شخصية جمعية. ولن يكون من الممكن تجنب هذا المصير، إلا إذا نجح المجتمع الدولي الذي يخضع لهذه الثورة في إعادة بناء المدنية أو الهياكل التنظيمية، السياسية والاجتماعية والأخلاقية، بما يسمح السيطرة على مضاعفات هذه القوة، ومنعها من أن تكون وسيلة لتحقيق سيطرة استثنائية لمجموعة من الدول، أو لفئة من المجتمع داخل هذه الدول، على الدول والفئات الاجتماعية الأخرى.

ولا يعني ذلك أن المأساة حتمية، ولكنه يعني أن الاستفادة الجماعية من آثار الثورات التقنية ليست تلقائية أو عفوية، إنها تفترض قدرة المجتمع الإنساني على الارتفاع إلى مستوى فهم هذه الثورة، والتحديات الكبيرة التي تثيرها، وبلورة الحلول الناجعة التي تمنع من تحويلها إلى مصدر لسلب الإنسانية قيمها الرئيسية، أي حرياتها ومبادئها في التضامن والتعاون والتواصل عبر الحدود الطبقية

والقومية، وهنا يكمن موضوع التفكير والنقاش الرئيسي الذي يسيطر وسوف يسيطر على هذا العصر.

العرب والاستجابة للتجديدات التاريخية

التكيف مع الثورة الصناعية

يخضع تكيف كل مجتمع مع التجديدات الحاصلة في حجره أم بعيداً عنه، لفاعلية ونجاعة البنى والهياكل التي تنظم شؤونه وتتحكم بممارسة وتفكير وسلوك أعضائه. وليست الثقافة وما تتضمنه من بنيات، تشترط تفكير ورود أفعال الأفراد والجماعات على المستجدات أو الإبداعات الجديدة، هي البنية الوحيدة، ولا هي بالضرورة الأساسية، التي تفسر ظهور هذا السلوك أو ذلك في المجتمع، إن البنى السياسية والاجتماعية والعلمية، غالباً ما تلعب الدور الأول في بناء صيغ التكيف مع الظواهر الجديدة.

ليس العالم العربي الذي نتحدث عنه رديفاً للتراث الثقافي القديم، ولا للأفكار والعقائد والتيارات الفكرية والسياسية أو الاجتماعية الحديثة، إنه البنيات أو بالأصح المنظمات أو النظم التي تتحكم بتفكيره، وتحدد أسلوب ممارسته الجمعية، ودرجة فعالية هذه الممارسة، على مستوى الفرد والمجموعة والجماعة الثقافية- الحضارية. فهذه النظم، سواء أكانت فكرية أم اجتماعية، أم إدارية أم سياسية أم اقتصادية أم ثقافية، هي التي تمثل العرب اليوم، أو تصوغ هويتهم وتحدد مقدرتهم وأهدافهم، وتفسر فعالية مؤسساتهم ونجاعة أعمالهم. وذلك حسب ما تتمتع به من اتفاق ومسايرة لمعايير العصر، ومن اتساق داخلي أو خلو من التناقضات والصراعات الداخلية المشتتة للجهد، ومن وجود أو غياب غايات واضحة توجه عملهم ونشاطهم العام. فما هي هذه المنظومات- البنيات وكيف نشأت؟

خلافاً لما أصبحنا نميل إليه، من تزويق للحقبة القريبة من تاريخنا الماضي، ورث العالم العربي المنخرط في الحداثة بنيات تقليدية، ذات طبيعة بيروقراطية متكلسة وعقيمة على جميع المستويات: اقتصاديات هشة زراعية، وحرفية فقيرة محكومة بجهاز بيروقراطي عسكري ومدني فاسد، تخلف علمي وتكنولوجي خطير، عزلة كاملة عن التحولات الدولية، مجتمعات مهمشة كلياً حتى لو أن الدولة في القرن الثامن عشر كانت لا تزال، تلعب دوراً كبيراً في الحياة الدولية، خاصة في الصراعات والحروب الإقليمية.

أما البنيات الحديثة فقد نشأت من الصدام مع الغرب الصناعي، وهي تعبير عن استجابة النظم الاجتماعية العربية التقليدية للثورة الصناعية، وللتحديات التي ارتبطت بهذه الثورة أو نبعت منها، وعلى رأسها الظاهرة الاستعمارية. فالبنيات التقليدية التي ورثها العالم العربي من الماضي، والتي ميزت الحقبة الأخيرة من الدولة العثمانية، لم تكن قادرة على الصمود في وجه العلاقات والديناميات والقوى الجديدة التي فجرتها الثورة الصناعية في الغرب، ولا التصدي لغزو هذه الصناعة ومنتجاتها للأسواق العربية العثمانية، فما أن انهار الجدار العسكري الذي كان يحمي مجتمعات الدولة من التأثيرات الخارجية المباشرة، حتى تزعزع استقرار النظام كلياً فلا هو استطاع أن يمتص الصدمة، ولا هو استجاب بسرعة ومرونة لتحدياتها، ولا أعاد إنتاج بعض الشروط التي تساعد على تنمية الثورة الصناعية والتحكم بها محلياً، لقد تفكك النسيج الاقتصادي تماماً، ودمرت المنتوجات الصناعية الحرفة التقليدية من دون أن تتمكن القوى الاقتصادية المحلية من الارتفاع بمستوى استجابتها، أو الانتقال نحو الإنتاج الصناعي، وقد رافق ذلك تضخم مالي وغلاء لا مثيل لهما، وارتفعت بشكل ريع مديونية الدولة. أما على المستوى السياسي فقد كان الفساد قد بلغ مبلغاً، جعل جميع المحاولات التي

بـدأت منـذ نهايـة القـرن الثـامن عشـر، لإصـلاح النظـام العسـكري والحـد مـن الفوضـى التي نشـرتها الانكشـارية، وإصلاح الإدارة المدنيـة، وإدخـال حـد أدنى من عقلنـة عمليـة اتخاذ القرار السياسي، تبـوء بالفشـل المسـتمر، وبـدلاً مـن أن تسـاهم الإصـلاحات التي طبقـت في عهـد التنظيمـات في بعـث قـوى اقتصـادية واجتماعيـة جديـدة، تحـل جـزءاً مـن مهـام التحـديث والتصـنيع والتنميـة، فقـد فتحـت البـاب على مصـراعيه، أمـام اختراق القـوى الاقتصـادية والسياسـية والعسـكرية والاجتماعيـة الأوروبيـة، ونسـتطيع القـول إن الإصـلاحات، بقـدر مـا فشـلت في إحيـاء المجتمـع وإحـداث التغيير المطلـوب فقـد عملت خلافاً لما طبقت من أجله أي أنها زادت في إضعاف المجتمعات أمام الغزو الخارجي بدل تلافيه، وكانـت النتيجـة كمـا هـو معـروف زعزعـة الدولـة العثمانيـة، والقضـاء عليهـا واسـتعمر القسـم الأكبر مـن أراضيها، أو بـالأحرى جميـع الأراضـي التي كانـت تابعـة لهـا. باسـتثناء تلـك التي نجحـت القـوى التركيـة القوميـة في اسـتانبول، أن تـدافع عنهـا بقـوة السـلاح، ويعبر انتصـار الاسـتعمار نفسـه، عـن فشـل المجتمعات العربية كغيرها من المجتمعات التقليدية، في مواجهة مهام الثورة الصناعية وعجز بنياتها الموجودة عن الارتفاع إلى مستوى معالجة التحديات الجديدة والرد عليها.

وسوف يكون لهذا الاستعمار بدوره، نصيب كبير في حرمان العرب من بلورة استجابة ناجعة، بقـدر مـا سـوف يحـرف اهتمـامهم عـن المسـألة الأساسـية، المتعلقـة باسـتيعاب المكتسـبات الحديثـة، للدخول في العصر الصناعي، فقد دفعهم من جهة إلى صب جهدهم الرئيسي في العمل لإزالة الاحتلال وسـيطرته على المصـائر العربيـة، وفي اسـتعادة السـيادة على الأرض والموارد. ومـن جهـة ثانيـة، جعلهـم يواجهـون مهـام التنميـة الصـناعية والاجتماعيـة لحقبـة الاسـتقلال، ببنى اسـتعمارية أو شـبه اسـتعمارية مشـوهة، وبمشـاكل جديـدة، سياسـية وثقافيـة واجتماعيـة، لـم تكـن موجـودة مـن قبـل، ولعـل أبـرز مـا سينجم عن هذه الوضعية هو تفتت النسيج الاجتماعي وتهافت المنظومات الفكرية والأخلاقية المدنية التقليديـة، وبالتـالي تفـاقم الصـراع داخـل المجتمعـات العربيـة على السـلطة والثروة دونمـا وعي كبير أو التزام حقيقي بالمصالح والأهداف العمومية، وهذا أحد العوامل الرئيسية في تفسير نوعية الاستجابة العربية لمهام الثورة التصنيعية والتحديثية بعد الاستقلال.

وهكذا تميز رد فعل المجتمع العربي على الثورة الصناعية بتناقضات لا تزال تتحكم حتى اليوم بـردود فعلـه تجـاه الطفـرات والتحـولات التقنيـة العالميـة، إذ انقسـم بين رد فعـل بيروقـراطي الطـابع، لا يترك أي مكـان للإنسـان المـواطن، أي للمشـاركة الحيـة للنـاس، في مشـروع تجديـد شـروط وجـودهم الماديـة والمعنويـة، وبـين رد فعـل معـاكس تمامـاً لـه، هـو مـا نسـميه الشـعبوية التي تتبـدل التعبئـة الجماهيرية بالعمل المنظم والعقلاني والبارد لتغيير موازين القوى العملية والواقع أن كلاً من الردين يعـوض الآخـر ويعقبـه، فقـد أعقـب الثـورة الشـعبية على الاحـتلال النـابليوني، موجـة التحـديث البيروقراطي والـدولوي لمحمـد علي، كمـا أدى انسـداد آفـاق هـذا المشـروع التحـديثي إلى تفجـر الثـورة العرابيـة في أواخـر القـرن. وقـادت الثـورة العربيـة إلى فـرض التحـديث البيروقراطي مـن قبـل الإدارة البريطانيـة المفروضـة بـالقوة، والمنقطعـة كليـاً عـن المجتمـع. ومـن قلـب هـذه الموجـة التحديثيـة الاستعمارية وضدها، سوف تخرج الحركة الوفدية التي شكلت تحالفاً شعبياً واسعاً ضد الاحتلال.

وقـد انطبعـت الحركـة التصـنيعية في العـالم العربي، بالتشـتت والـبطء وغيـاب التكامـل في النسـيج الصـناعي، والتبعيـة للتقنيـة والرسـاميل والخبرة الخارجيـة، ولـم يرافقهـا أي تطـور جـدي على الصـعيد العلمي والثقـافي، ولا تطـور حقيقـي في العقليـات الاجتماعيـة، وبقيـت العلاقـات مـا قبـل الصـناعة مسـيطرة في العديـد مـن القطاعـات، وباختصـار فقـد تميز التصـنيع العربي بعـدم النضـج، وبانعـدام الديناميـة الداخليـة وانسـداد الآفـاق، وتخلـف الهياكـل الفنيـة والتقنيـة والإداريـة، وانعـدام الإدارة الحديثة، والاشتغال المتقطع والجزئي، وسوء المنتجات وعدم قدرتها على المنافسة، دون حماية

قوية محلية، وعلى المستوى الاجتماعي فنادراً ما ترافق التصنيع بتغيير شروط حياة السكان بصورة فعلية، أو بإيجاد نظام فاعل للضمان والتأمين الاجتماعي، وغالباً ما نهبت ثماره طبقة جديدة محدودة العدد، خاصة أن البيروقراطية حلت في معظم الأحيان محل الطبقة التقليدية، المكونة من الملاكين العقاريين والتجار، وإجمالاً فقد كان التصنيع الذي عرفه العالم العربي تصنيعاً رثاً بكل معنى الكلمة، أو حثالة التصنيع ونستطيع القول: إن العالم العربي خرج من حقبة الثورة الصناعية، بأنصاف حلول وأحياناً بأقل من ذلك.

فشل التكيف مع الثورة الصناعية

لم تخرج الجماعة العربية من الحقبة الصناعية، من دون أن تستفيد من بعض عناصر هذه الثورة، وهو ما يمكن معاينته من خلال ما بلغته هذه المجتمعات، من تحديث في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بيد أنها لم تخرج بحلول ناجعة أو نهائية، للمسائل الكبيرة التي أثارتها. ولا يزال العديد من هذه المشاكل، التي ترتبط باستيعاب التقنيات الصناعية والتحكم بالطاقات والآليات التي تسيرها معلقة حتى الآن. وهي تشكل ديناً أو عجزاً ثابتاً ينبغي على العالم العربي أن يتعايش معه أو يديره، في الوقت نفسه الذي يواجه فيه مسألة الاستجابة الخلاقة لتحديات الثورة المعلوماتية.

وربما كان أكثر ما يجسد هذا العجز، هو أن حصول التراكم في التقنيات الصناعية، لم يؤد إلى نشوء ما يمكن أن نسميه مجتمعاً صناعياً، أي منظومة متكاملة، تقنية علمية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، يعيد من خلالها المجتمع هيكلة نفسه على أسس جديدة، مستمدة من التوازنات التي تفرضها الثورة الصناعية، وبغياب مفهوم متكامل للمجتمع الصناعي بقيت عملية التصنيع، مستندة على فكرة آلية مبسطة هي نقل التقنية الصناعية، أو بالأحرى بناء الوحدات الصناعية والسعي إلى تسييرها، أما كل ما يتجاوز ذلك، من تطوير العلاقات الاجتماعية بناء المؤسسات الإدارية وإطلاق الطاقات والمبادرات السياسية، وترسيخ مؤسسات البحث العلمي النظري والتطبيقي، فقد غاب عن الذهن تماماً، وبشكل عام، أدى المفهوم التقني الصرف، حتى لا نقول السوقي، لعملية بناء المجتمع الصناعي، إلى انتشار رؤية تصنيعية ميكانيكية، تنظر للصناعة من خارج المجتمع أو خارج شروط نموها وتطورها الاجتماعي، مما سمح بنشوء أنظمة بناء نظم الاستبداد القديمة، على أسس جديدة أكثر صلابة ومتانة، تسمح لها بالسيطرة المطلقة على المجتمع بل بإخضاعه لمصالح الفئة الحاكمة المحدودة.

قد حدث تصنيع ولكن لم تحدث ولادة للمجتمع الصناعي، لا على المستوى الاقتصادي، وما يتطلبه من شفافية، في بناء علاقات إنتاج مبنية على العقلانية، والبحث عن ارتفاع الإنتاجية والمردود، ولا على المستوى الاجتماعي، وما يعنيه من تكوين لطبقة من المبادرين والصناعيين والمتعهدين النشطين، ولا على المستوى السياسي، وما يستدعيه من سيطرة للقانون، واحترام للحريات الفردية والتنظيمات السياسية، بدل العلاقات القائمة على العصبية العشائرية والمحسوبية والاستزلام والتبعية الشخصية، ولا على المستوى الثقافي وما يقتضيه من تطوير في عقلية الأفراد، وقدراتهم على فهم التحولات التاريخية، واستبطان معنى المبادرة والاختصاص والتكوين والاحتراف وتحمل المسؤولية.

وكانت النتيجة نشوء مجتمع حديث بالفعل، ولكنه كسيح تماماً، ويعاني من عجز وتشوهات، تجعله غير قادر على الحياة والنمو دون تغذية من خارج النظام سواء عن طريق الريع أو المساعدات والحقن الخارجية، من وجوه هذا العجز الذي تسبب في كساح المجتمع العربي الراهن- أي المجتمع العربي شبه الصناعي- وأبرزها: الخروج من الحقبة الماضية مع أكبر جيب استعماري واستيطاني لا

يزال موجوداً في العالم أجمع، أعني وجود الاحتلال الإسرائيلي وغياب أي أفق لاستيعاب هذا الاحتلال أو الرد الفعال عليه. وإسرائيل كما هي اليوم تمثل شكلاً خاصاً متكلساً من الاستعمار الذي تجاوزه العصر، أو لا يزال يعيش خارج عصره بقدر ما ارتبط بالمسألة اليهودية كما تكونت في أوروبا، وبسعي الأوروبيين، ومن بعدهم الغرب بكامله، إلى تعويض اليهود عن مأساة الإبادة العنصرية، بدعم مشروع استيطانهم المتأخر في البلاد العربية وفي فلسطين بشكل خاص، وهي من المشاكل الصعبة المعلقة من العصر الاستعماري الأول.

والوجه الثاني المسبب للكساح يتعلق بمسألة التنمية، ليس بمعنى التوسع أو النمو الاقتصادي، ولكن بمعنيين أهم من ذلك، هما بناء الأطر الفنية، الاقتصادية والتقنية والعلمية التي تستطيع أن تعمل وتمارس نشاطاً خلاقاً في مستوى الثورة الصناعية والاقتصادية، وترد على حاجات توطينها، والمعنى الثاني هو بناء العلاقات الإقليمية السياسية والاقتصادية، التي تسمح بخلق سوق رأسمالية تهيئ لنشوء ديناميكية تراكم أو نمو اقتصادي ذاتي أو داخلي، وتوسيع دائرة الاعتماد على النفس والتخفيف من التبعية المطلقة أو الواسعة على ديناميات الأسواق الخارجية، سواء أكانت دينامية سوق الاستثمارات أو سوق المال أو سوق التقنية.

فالثورة الصناعية هي ثمرة تزاوج الرأسمال والتقنية معاً، وما نجم عن ذلك من دينامية تجديد في الوسائل وأساليب الإنتاج. والسوق هو الآلية التي دفعت إلى هذا التزاوج، وشجعت عليه وتحكمت به في الوقت نفسه، لكن السوق ليس بالضرورة الآلية الوحيدة، التي تتيح هذا التزاوج الخلاق، وقد لعبت الدولة دوراً كبيراً في العديد من المناطق للدفع نحوه.

الوجه الثالث موجود في قضية بناء الأمة، لا بالمعنى القومي والعصبوي التقليدي، أي تعميق الشعور بالولاء والانتماء لعصبية قومية، أو وجود مشاعر حميمة بالانتماء إلى هذه الجماعة، والتفاعل الميكانيكي مع ما يحدث لها- وهو ما لا يزال قوياً في المجتمعات العربية- ولكن بمعنى إيجاد منظومات سياسية وإدارية، تنظم العلاقة بين الأفراد في ما بينهم من جهة أولى وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى، على أسس ومبادئ قومية: سيادة الشعب، أي تأكيد مرجعيته الأولى في كل ما يتعلق بمسائل السلطة ضد كل محاولات مصادرة هذه السيادة بأي طريق جاءت عسكرية أو مدنية، تكوين إرادة وطنية جمعية، أي متسقة وموحدة وحية، ضمان حرية الأفراد كتجسيد لهذه الإرادة الحرة، وكأساس لهذه السيادة، وتأمين المشاركة العملية للجميع في صنع القرارات العامة عن طريق ممثلين رسميين منتخبين بطريقة رسمية نزيهة، وهو التعبير المادي والمباشر عن ممارسة هذه السيادة القومية أو الشعبية أي الجمعية، وهذا يعني أن الأمة الحديثة، لا تكمن في وجود العواطف والمشاعر المشتركة للأفراد، أو في النفخ فيها كما تفعل الشوفينية- فهذه العواطف موجودة لدى كل الجماعات القديمة الدينية والقبلية والعشائرية- ولكنها تكمن في نوعية هذه العلاقات، والأسس التي تقوم عليها، والمبادئ التي تستلهمها. فعواطف القرابة العصبية تصدر عن رؤية أسطورية أو وهمية- كما كان يقول ابن خلدون- ولا تهدف إلا إلى خلق التكاتف التلقائي الحميمي، أو الآلي بين أفراد الجماعة، أما المواطنية المبنية على حرية الفرد، وانخراطه مع غيره في مسيرة بناء جماعة وطنية، فهي من طينة سياسية، وتهدف إلى ضمان استيطان الأفراد لنظم وقوانين ومؤسسات مبنية بشكل علني وعقلاني واضح، لتحقيق مصالح الكل كما تهدف إلى تعميق مفهوم المسؤولية الجمعية.

الوجه الرابع يتعلق بالفشل في استبعاد المنطقة العربية، عن أن تكون مسرح الصراعات الخارجية، ومنطقة تقاسم نفوذ بلدان أجنبية، وهي مسألة تعني الحرية الاستراتيجية أو الجيوسياسية، وبناء هامش مبادرة تاريخية كافية ولا بد منها. كي لا يكون مصير المجتمع تابع لأتفه التغيرات الخارجية، وحتى يكون من الممكن خلق ديناميات محلية واختمارات ذاتية، ويستدعي ذلك

حماية المنطقة- أو كامل الإقليم وأحياناً قارة- من التأثيرات الخارجية العنيفة وتحصينها ضد التيارات التنافرية. وهذا ما حصل في أوروبا أو اليابان أو الصين وكان وراء نهضتها الاقتصادية والاجتماعية. وليس المقصود من ذلك غياب الصراعات والنزاعات والحروب، بين القوى أو مراكز السلطة في المنطقة الإقليمية، ولكن حصول ذلك ضمن حدود الإبقاء على نوع من الاستقلالية الإقليمية الداخلية، التي تسهل مع الوقت الخروج من هذه النزاعات بنوع من التوازنات الجيوسياسية الثابتة، وتسمح قبل ذلك بإنهاء حالة النزاع المحلي أو الإقليمي بين السلطات ومراكز النفوذ والتنافس، وتمهد بالتالي لحالة من الاستقرار الدائم وتفتح مرحلة السلم والتبادل السلمي بين جميع النواحي والمناطق داخل الإقليم.

ومن الواضح أن المنطقة العربية، لم تحظ بمثل هذه الاستقلالية الجيوسياسية، وأنها كانت- ولا تزال- منطقة تنافس وتلاعب قوى خارجية قوية، تمنعها من التوصل إلى أي صيغة من صيغ التفاهم والتوازن والاستقرار، وتحرمها من توليد قوى محلية مسيطرة أو مهيمنة قادرة على فرض الاستقرار وتبقيها بالتالي أسيرة خلافاتها ونزاعاتها وحروبها الأبدية، وهكذا بقيت المنطقة العربية منطقة نفوذ خارجي تستخدم طاقاتها ومواردها ليحقق التوازن والاستقرار في مناطق أخرى، أكثر مما هي منطقة تراكم ذاتي ودينامية تنمية إقليمية.

التكيف مع الثورة المعلوماتية

بهذه البينات المشوهة والكسيحة، والتي نجمت عن تكيف مخفق إلى حد كبير مع الثورة الصناعية، سوف يدخل العالم العربي حقبة الثورة المعلوماتية، ويسعى إلى التكيف معها، ومقاومة الضغوط والاستراتيجيات الشاملة التي تتبعها الدول الصناعية الكبرى، وفي مقدمتها استراتيجية العولمة وفتح الأسواق الاقتصادية للتنافس الحر بين جميع الشركات العالمية.

ويمكن القول عموماً، إن ردود فعل هذه المجتمعات على تحديات هذه الثورة، قد تميزت بالفشل في إدراك حجم التحولات العالمية، وضرورة وراهنية السعي إلى التكيف وتكييف الهياكل الوطنية مع حاجات الاستجابة لها. لا يعني هذا أن العالم العربي بقي بعيداً عن مجرى التحولات الجارية، أو أنه لا يزال يسير على نفس الوتيرة التي كان يسير عليها منذ الحرب العالمية الثانية، ويرفض الدخول الجدي في المسار الذي يسيطر اليوم على استراتيجيات الدول جميعاً، في الشمال والجنوب، أعني الاستعداد لدخول السوق العالمية، إنه بالعكس من ذلك بدأ يبذل جهوداً كبيرة لتطبيق سياسات جديدة وقد كانت بعض الدول العربية سباقة إلى الانفتاح الاقتصادي.

إن الخطأ الكبير الذي ميز رد الفعل العربي على تحدي الثورة التقنية الجديدة هو أنه لم ير منها إلا الاستراتيجيات المرتبطة بفتح الأسواق- وهو ما تطالب به الدول المصنعة الكبرى، وما يستجيب لحاجات نموها الاقتصادي- فانقسم بين فريق يطبق بشكل أعمى، ما تفرضه عليه توصيات المؤسسات الدولية والدول الصناعية الكبرى، معتقداً أن التراجع عن السياسات التقليدية، يشكل بحد ذاته مدخلاً للاقتصاد العالمي وللتنمية المستمرة، وفريق آخر يرفض قوانين السوق ويعتبر العولمة عقيدة غريبة هدفها السيطرة على البلاد العربية، وفي الحالتين لم ير الرأي العام العربي ما هو المحرك الأساسي في هذه الثورة، أي الاستثمارات المتزايدة والأساسية في القطاعات التقنية الجديدة، وتطوير البحث العلمي التطبيقي، وتحديث طرق الإدارة والتسيير، كما أنه لم يدرك الشرط الأهم لمسايرتها أو التكيف الخلاق معها، أعني التكتل الإقليمي، لقد اهتم بمستوى علاقات السوق لا بمستوى علاقات الإنتاج، وهكذا جاء الإصلاح على شكل انفتاح كما نسميه وهو كذلك بالفعل، أي مجرد تخفيف لإجراءات الحماية وأشكال الإدارة العامة، التي كانت ذات طبيعة حكومية حتى تصبح

خصوصية وإعادة إحياء علاقات التبعية الاقتصادية والتمويلية والإدارية والفكرية، لقد نظر المسؤولون الحكوميون وأصحاب المشاريع الكمبرادورية المتحالفين معهم، إلى الإصلاح الهيكلي المطلوب لمسايرة التحولات الدولية على أساس أن الانفتاح، أو تحرير التجارة الداخلية والخارجية وتخصيص المشروعات العمومية، يشكل استراتيجية قائمة بذاتها لإعادة هيكلة الاقتصاد بأكمله، وجعله قادراً على اللحاق بالثورة التقنية والعلمية، وذلك دون القيام بأي جهد في تطوير الاستثمارات في البحث والتقنية، وفي المقابل فقد اتبعت الدول الصناعية، أي منذ الانفتاح العربي، استراتيجية طويلة المدى لإعادة الهيكلة والتطوير الإداري، وتطبيقات صارمة للتحكم بالجودة، بالإضافة إلى الاستثمارات الضخمة في تكنولوجيا المعلومات، حتى بلغت نسبة الاستثمار الأمريكي في مجال الكمبيوتر (40%) من إجمالي الاستثمار العالمي. كما بلغ متوسط نصيب الفرد الأمريكي من الإنفاق على تكنولوجيا المعلومات ضعف مثيله في أوروبا الغربية وثمانية أضعاف المتوسط العالمي. وفي حين أن الصناعة الأمريكية تنفق حوالي (130) بليون دولار أمريكي على الآلات الصناعية، فإنها تنفق ما يربو على (230) بليون دولار أمريكي سنوياً على أجهزة الكمبيوتر بالإضافة إلى عشرات البلايين التي تنفق على برامج الكمبيوتر، ونظم المعلومات وأبحاث التطوير الخاصة بأنظمة الكمبيوتر، كما أن الولايات المتحدة تشارك بنسبة (40%) من الاستثمارات العالمية في مجال الكمبيوتر، وهو الذي يفسر التفوق والسبق الذي أحرزته أمريكا في هذا الميدان.[1]

لقد كانت استجابة العالم العربي للثورة التقنية الجديدة ضعيفة جداً، ولم تمس إلا المظهر السوقي منها، بينما بقيت بعيدة جداً عن الدخول في الجوهر، بل إن العديد من الأقطار العربية لا تزال تنظر إلى تقنية الكمبيوتر والاتصالات والمعلوماتية، كما لو كانت مسألة ثانوية أو تتعلق بالكماليات، ولا تمس جوهر العملية التنموية أو الاقتصادية، وبعضها لا يزال يعامل هذه الثورة التقنية، بإجراءات المنع أو الحظر أو الحد من الاستخدام، مما يعني إن النظم الاجتماعية والسياسية الموجودة، هي نفسها التي تقوم- أحياناً لأسباب تتعلق بأمن النظم، وأحياناً بسبب الجهل بمجرى التحولات العالمية والتحجر في نماذج الثورة الصناعية التقليدية- بتهميش مجتمعاتها، وعزلها أو منعها من الدخول في العصر الجديد. وفي بعض الدول ينبغي حتى اليوم تسجيل أي جهاز كمبيوتر، أو آلة فاكس أو حتى آلة كاتبة آلية نسقت في معظم دول العالم الصناعي لدى السلطات الأمنية ولا تظهر الثورة التقنية بالمقابل، لدى قسم كبير من الرأي العام، بما في ذلك المثقف، إلا من حيث هي عولمة أو وسيلة للعولمة، ويصبح النقاش فيها في جدوى العولمة ومنافعها، وهل هي استراتيجية إمبريالية جديدة، أم هي واقع ينبغي التسليم به، وهل ينبغي الأخذ بها أو ردها إلى أصحابها.

بمعنى آخر، لا تظهر الثورة التقنية الجديدة، التي تقلب وجه العالم من جميع النواحي، بما في ذلك مجال الصناعة والاقتصاد، إلا في المجال الأيديولوجي، ولا تحظى بنقاش آخر سوى النقاش الأيديولوجي عن مظاهرها واستراتيجياتها وحكمة الاعتراف بها أو حرمانها من الاعتراف، وليس من قبيل الصدفة أن تأتي نتائج الانفتاح، أو الإصلاح الهيكلي الانفتاحي محدودة ومن دون أفق أو مستقبل، فالفلسفة القائمة عليها، لا تعنى بالرد على تحدي الطفرة التقنية والعلمية الجديدة، ولكنها تقوم على الاعتقاد بأن أفضل وسيلة للتنمية، أو لتحسين شروطها في العالم العربي والنامي عموماً- وهي فلسفة صندوق النقد الدولي أساساً- هي العودة إلى علاقات السوق وتحرير كل القطاعات

[1] مورتيمر زركرمان، القرن الحادي والعشرون لن يكون آسيوياً، الأهرام 18 يوليو 1998، نقلاً عن الفورين أفيرز الأمريكية.

الاقتصادية، بدعوى أن هذا هو الذي يضمن جذب الاستثمارات الأجنبية، ذلك أن الرهان هنا ليس على خلق دينامية داخلية للتنمية، ولا الاعتماد على ما توفره عملية التخصيص من موارد توجه نحو التنمية، كما حصل مع التأميم، ولكن بالعكس من ذلك، على خلق دينامية خارجية، قائمة على إلحاق السوق المحلية بالسوق العالمية، والذي حصل هو التخصيص قد تحقق بالفعل، فلا شيء يمنع، خاصة مع الدعم المالي والإداري للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، من تحقيق التخصيص ولكن الاستثمارات الخارجية لم تأت أو لم تأت بنسبة معقولة، فحصل تخصيص وربما توازن في ميزان المدفوعات، لكن لم تحصل تنمية.

والسبب أن خلق شروط ملائمة للاستثمار أو مشجعة له، لا يعني حصول هذا الاستثمار، ولا خلق دينامية قوية تربط السوق المحلية بالعالمية، الأمر يتوقف على عوامل أخرى عديدة، استراتيجية وسياسية واجتماعية وتأهيلية، كما يتوقف على حجم الاقتصاد نفسه وقيمته وموارده، وموقعه في الخريطة الاقتصادية الدولية، وجاذبيته بالنسبة للشركات الكبيرة المحتكرة لفرص التنمية، وبما أن جميع الدول قد قامت بالتخصيص، أو تقوم به في الحقبة نفسها تقريباً، فليس من المعقول أن تحظى جميعها بالاستثمارات الكبيرة الخارجية، تبين تجربة العقدين الماضيين أن عدداً محدوداً من البلدان (جنوب شرق آسيا، بعض بلدان أمريكا اللاتينية، بلدان أوروبا الشرقية وروسيا الاتحادية) هي التي استفادت بشكل رئيسي من الاستثمارات الخارجية، وأن هذه الاستفادة ارتبطت بالنسبة للبلاد النامية ومنها روسيا، بعوامل سياسية واضحة أكثر منها بعوامل اقتصادية، ومع ذلك فليس من المؤكد أن هذه العملية قد كان لها أو سيكون لها أثر كبير على نمو هذه الأقطار، فجنوب شرق آسيا تعرض لضربة اقتصادية كبيرة، نتيجة الأزمة المالية المستمرة طوال هذا العام، أما الاستثمارات في أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية وروسيا، فليس من المؤكد بعد أنها كانت ذات مردود حقيقي أو ستكون مجزية اقتصادياً.

العالم العربي على طريق التهميش التاريخي

لا نبالغ في شيء إذا قلنا إن استجابة النخب العربية السائدة، لتحديات ومهام الثورة التقنية المعلوماتية، قد اتسمت ولا تزال بالكثير من السطحية والعشوائية، والجهل بحقيقة هذه الثورة وبالتحديات التي تثيرها، وكثيراً ما اتبعت السلطات في الرد عليها، الاستراتيجيات التقليدية التي عرفتها في عهد الثورة الصناعية، وقبلت بالتطبيق شبه الحرفي لتوصيات وخطط المؤسسات المالية والفنية الغربية، أي مارست سياسات إقتدائية غير مرنة وغير خلاقة. وهكذا لم يحصل توطين لأي عنصر من عناصر هذه الثورة، في العالم العربي بقدر ما حصل الانتقال من اقتصاد مضاربة، متخلف عتيق ومهمش تسيطر عليه بيروقراطية الدولة والعصبيات الملتفة حولها وتستثمره لصالحها بشكل رئيسي. إلى اقتصاد مضاربة جديد، لا يقل تفككاً وهشاشة، تشارك فيه أو تسيطر عليه مافيات المال والتجارة والتهريب، فلم يتقدم الجهد التصنيعي، ليسد النقص الماضي ويخلق فرص العمل المأمولة ولم يتقدم الجهد التقني الجديد، ليرد على حاجات الاندراج في دورة الثورة المعلوماتية الجديدة. وكانت النتائج ضئيلة ومحدودة في كل المجالات.

وتظهر نتائج الإخفاق في تمثل عناصر الثورة التقنية، التي تقدم وحدها اليوم للمجتمعات المختلفة، القيمة الإضافية التي تسمح لها بالبقاء في ساحة المنافسة الدولية، تراجع مؤشرات الأداء العربي، الاقتصادي والاجتماعي والاستراتيجي والسياسي معاً، فمن يبقى خارج الثورة التكنولوجية، يحكم على اقتصاده بالهرم واللافاعلية، وعلى مجتمعه بالتقهقر والانفجار، ففي الميدان الاقتصادي لا يزال اقتصاد الأقطار العربية، يقوم على ثلاثة قطاعات رئيسية: التشييد والنفط والزراعة، وتبلغ

قيمة الاستثمارات في قطاع التشييد (120) مليار دولار، تدفع منها الدول العربية ما بين (60) و (70) ملياراً ثمن مستوردات أجنبية لهذا القطاع سنوياً، أما صناعة النفط فلا يزال العرب يستوردون جميع مدخلاتها الفنية وتقنياتها المطلوبة، بالرغم من مرور مئة وعشرين عاماً على ظهور هذه الصناعة، وتتراوح قيمة هذه الواردات من (20) إلى (40) مليار دولار سنوياً، أما القطاع الزراعي فهو أكبر المستخدمين لليد العاملة، ومع ذلك تستورد الأقطار العربية من المنتجات الزراعية نحو عشرين مليار دولار في العام أيضاً.[1]

ويعيش الاقتصاد العربي الذي يعتمد اعتماداً رئيسياً على تصدير المواد الأولية، وفي مقدمتها النفط، أزمة عميقة يعزوها تقرير نشره صندوق النقد الدولي، خلال السنوات العشر الماضية لعاملين هما: انهيار أسعار البترول وانخفاض الإنتاجية، فمنذ سنة 1986 انخفض متوسط دخل الفرد الحقيقي بنسبة (20) سنوياً- وهو أكبر انخفاض في أي منطقة نامية أخرى- وبالنسبة للبلدان المصدرة للنفط فقد كان انخفاض الإنتاج في نسبة الفرد بمعدل (4%) سنوياً في الفترة الواقعة بين سنتي 1980 و1991، موازياً بشكل وثيق لتطورات أسعار البترول، وحتى البلدان غير المصدرة للنفط في المنطقة (مثل الأردن والمغرب وتونس) حققت نمواً بلغ أقل من (1%)، نظراً لما لعائدات البترول من آثار ممتدة قوية، من خلال أنشطة أسواق العمل والمال الإقليمية، وكما انخفض مستوى الاستثمار في بلدان المنطقة في الثمانينات، فإن انخفاض الإنتاج كان أشد حدة مما يعني انخفاض الإنتاجية أيضاً.[2]

وظلت الإنتاجية الكلية تهبط باستمرار بحوالي (0.2%) سنوياً، على الرغم من تسارع خطاها بشدة في أجزاء أخرى من العالم، وحققت معدلات الاستثمار العالية عائدات أدنى مما كان متوقعاً، في ظل السياسات التي لم تشجع المنافسة، بينما لم يزد نصيب المنطقة من الاستثمارات الأجنبية عن (3%) مثلها في ذلك مثل إفريقيا السوداء، مقابل 26% لأمريكا اللاتينية والبحر الكاريبي، و (10%) لأوروبا الشرقية وآسيا الوسطى، و (58%) لجنوب شرق آسيا. (المصدر السابق 1995).

وقد زادت مديونية الدول العربية بقوة، ففاقت في عام 1995 (220) مليار دولار كما هبطت نسبة الاكتفاء الذاتي من الغذاء من (70%) في الفترة 1969-1971 إلى (52%) في الفترة الواقعة بين 1988-1990 ويتوقع الأمين العام للاتحاد العربي للصناعات الغذائية، ارتفاع العجز الغذائي بحلول العام (2000) إلى ما بين (120) و (200) مليار دولار بأسعار عام 1985، وهي سنة الأساس، وحسب تقديرات هذا الاتحاد نفسه، دفعت الدول العربية ثمناً لغذائها المستورد خلال 15 عاماً (1980-1994) ما يزيد على (280) مليار دولار، بالإضافة إلى رحيل أكثر من (850) مليار دولار من العالم العربي للتوظيف في الخارج على شكل ودائع أو استثمارات.

ويكاد العالم العربي يكون من بين أقل المناطق، استثماراً في ميدان البحث العلمي والتقني، فلا يتجاوز حجم الإنفاق على البحث والتطوير في العالم العربي (600) مليون دولار (إحصاءات عام 1992). ولا يزيد هذا المبلغ عن (0.014) من الناتج القومي الإجمالي. وهو أدنى المعدلات في العالم الثالث نفسه. وتبلغ هذه النسبة حوالي (1%) بالنسبة للبلاد النامية عموماً، و(3%) في بلدان منظمة التعاون والتنمية وتخصص الولايات المتحدة الأمريكية حسب تقرير المؤتمر القومي السابع (120) مليار دولار للبحث والتطوير أي نحو (300) ضعف ما تخصصه الدول العربية، على أساس نصيب

---

[1] تقرير المؤتمر القومي العربي لعام 1997.

[2] من أجل مستقبل أفضل، اختيار الازدهار في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا 1997.

الفرد الواحد.

لكن ربما كان المظهر الأسوأ، لتراجع أداء العالم العربي في الحقبة القريبة الماضية، هو ما حصل في الميدان الاجتماعي، فخلال الفترة الواقعة بين عامي 1960-1985 فاق إنجاز العرب، جميع مناطق العالم الأخرى ما عدا منطقة شرق آسيا، من حيث نمو الدخل وعدالة توزيعه، وكانت المكاسب الاجتماعية كبيرة للغاية، إذ انخفضت معدلات وفيات الأطفال في المنطقة بأكثر من النصف وارتفع متوسط العمر المتوقع عند الولادة أكثر من عشر سنوات، وقفزت معدلات الالتحاق بالمدارس الابتدائية من (61%) في سنة 1965 إلى (98%) في سنة 1991، وتحسنت مستويات التعليم بين البالغين، فارتفعت من (34%) سنة 1970 إلى (53%) سنة 1990، مع إحراز تقدم خاص في البلدان المصدرة للبترول.

وكانت حكومات بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فعالة أيضاً في تخفيض أعداد الفقراء إذ بحلول سنة 1990، لم يكن سوى (5.6%) من سكان المنطقة يعيشون على أقل من دولار واحد في اليوم- وهو المعيار العالمي لقياس الفقر المطلق- مقابل (14.7%) في منطقة شرق آسيا و (28.8%) في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وهي نسبة منخفضة أكثر من أي مكان آخر. وقد تحققت هذه الإنجازات نتيجة النمو السريع في السبعينات وأوائل الثمانينات، وبسبب التحويلات السخية إلى قطاعات كبيرة من السكان. [1]

أما في العقدين الأخيرين، فقد تدهور الوضع الاجتماعي تدهوراً خطيراً، فعلى الرغم من نمو متوسط الدخل الفردي بحوالي (3%) سنوياً خلال الفترة من 1960 إلى 1993، إلا أنه يوجد في السنة الأخيرة- استناداً إلى تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، عن التنمية البشرية- حوالي (73) مليون عربي يعيشون تحت خط الفقر ويعاني أكثر من عشرة ملايين من نقص التغذية.

وبالرغم من عدم وجود إحصاءات متكاملة، على مستوى العالم العربي، فإن معدل البطالة يتجاوز (20%) في العديد من البلاد العربية.

العرب ومسألة التحكم بالثورة العلمية والتقنية

مسؤولية النظم السياسية- الاجتماعية

الشائع عند العرب، نتيجة التفكير المبسط، الذي سيطر على التأمل، في مسألة النهضة والتقدم منذ القرن التاسع عشر، أن التقدم التقني يقود حتماً وتلقائياً، إلى التقدم الاجتماعي والسياسي، والحال إن العكس هو الصحيح، فالتقدم التقني يفيد أولاً المجتمعات التي تتحكم به، وهي عادة تلك التي نجحت في الكشف عنه، وتطبيقه، وسيطرت عليه بالفعل، وهي تستخدمه، ومن هنا تنبع قيمته الاجتماعية، من تحسين فرص تقدمها بالمقارنة مع المجتمعات الأخرى وبالتالي تسعى لا محالة، إلى منع الآخرين من النفاذ إلى أسراره وفهم مبادئ التحكم به.

إن الاستفادة من التقدم التقني، لا تحصل إلا في الصراع المرير، من أجل التحكم بآلياته، سواء على مستوى الإنتاج، أو على مستوى التوزيع، أو على مستوى السيطرة على آثاره السلبية، على أنماط النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية للمجتمعات.

وباستثناء الولايات المتحدة، وربما عدد قليل جداً من البلدان التي تستخدم معطيات الثورة العلمية التقنية وآلياتها بنجاح، من أجل تأكيد أو استعادة سيطرتها الدولية، لا تزال جميع

---

[1] من أجل مستقبل أفضل، البنك الدولي، 1997.

المجتمعات والشعوب، الصغيرة والكبيرة تجهد في البحث عن حلول للمشاكل الكبيرة التي طرحتها، وللتناقضات العميقة التي أثارتها وتثيرها، ولا يزال من الصعب القول إن المجتمع الدولي قد وجد بداية الطريق، نحو التحكم الفعلي بنتائج هذه الثورة التقنية، سواء ما تعلق منها بالجانب الاقتصادي، وما يعنيه من استقطاب متزايد بين الشمال والجنوب، أو بالجانب السياسي، وما ارتبط بها من إضعاف لسيادة الدولة الوطنية وفاعليتها، أو بالجانب الثقافي وما نجم عنها، من زعزعة للهويات السياسية التقليدية، وانطلاق للبحث عن هويات جديدة دينية أو قومية، تسد مسدها أو تعوض عنها.

لكن جميع هذه المجتمعات، أدركت أن إطار البحث عن هذا التحكم المنشود، بآليات هذه الثورة العلمية والتقنية، ليس الفرد بذكائه ولا المثقف بعبقريته، ولكن بالدرجة الأولى النظام السياسي والاجتماعي، الذي يتحكم بالموارد والطاقات، ويستطيع توجيهها في اتجاه تشجيع الأفراد والجماعات، على الانخراط بممارسات مطلوبة وناجعة وعلى الإبداع فيها، وقامت ولا تزال بإصلاح هذا النظام وتطويره، ليكون على مستوى التحديات، فالتاريخ الاجتماعي هو ثمرة التفاعل بين التحديات، التي تثيرها الثورات التقنية، وبين النظم الاجتماعية التي توجهها المنظومات السياسية والأخلاقية. وعلى قدر ذكاء هذه النظم، تكون حظوظ المجتمعات من التحكم بالإبداعات والتجديدات التقنية، التي تزعزع باستمرار وفي كل عصر استقرار المجتمعات وتوازناتها.

ودور السياسة الحية والنشطة، هو الضبط خلق ظروف ومناخ يشجع الأفراد على التفكير في مشكلاتهم والمساهمة الجماعية في تقديم حلول ناجعة لها، وهو ما نسميه الاستجابة الخلاقة أو التكيف المبدع، وبالعكس فإن غياب السياسة أو تبقرطها وانحطاطها، يؤدي إلى استقالة معنوية شاملة للمجتمع، ويدفع إلى التخلي عن جميع الخيارات باستثناء تلك التي تفرض نفسها من الخارج، وتدفع المجتمع من دون أن يعي ما يجري حوله، إلى الوقوع تماماً في شرك الاستراتيجيات الخارجية، التي تقوم من حول الثورة التقنية وتعتمد عليها.

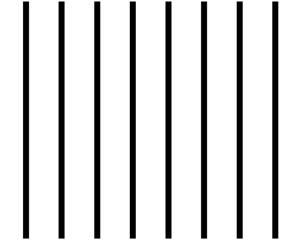
أما المجتمعات العربية التي تقاوم الإصلاح الهيكلي، اللهم ما يتعلق بفتح الأسواق أمام المافيات الداخلية والخارجية، فهي الضحية الحية للنظم الاجتماعية السياسية، العقيمة ضيقة الأفق، المشغولة بهم واحد هو الأمن، والتي نادراً ما تأخذ بالاعتبار في سعيها لتحقيق هذا الهدف، متطلبات تحقيق الأهداف الإنسانية والاجتماعية الأخرى، الأخلاقية والروحية والسياسية والاجتماعية والمادية، وفي سعيها الهوسي عن أمن مطلق، مستحيل التحقيق تقريباً تجد نفسها مضطرة إلى قتل الإمكانات التاريخية المتاحة، وإلى تعقيم الإنسان وشل قدراته، فالمنطق المحرك لهذه النظم، ليس النفع العام ولكن الحفاظ على النظام، ومن ثم على المصالح الخاصة التي تقف وراءه.

وليس من المبالغة القول إن العالم العربي، إذا كان قد استدرك بعد الاستقلال جزءاً من التأخر الذي دفعته إليه الثورة الصناعية، فإنه قد فوت تماماً- ولا يزال يفوت- فرصة التعلق ولو جزئياً، بالثورة العلمية التقنية الجديدة الصاعدة، فهو لا يزال يعيش في تاريخ آخر، هو في أحسن الأحوال، تاريخ الثورة الصناعية غير المتحكم بها، وفي العديد من بلدانه، لا يزال يعيش في تاريخ ما قبل هذه الثورة، أو في تاريخ الحركة الأيديولوجية، التي تركز جميع الجهود الفكرية والعملية على التميز عن الأجنبي، والرد على تهديداته العسكرية والسياسية والثقافية، بل لا يزال من الصعب القول إن المجتمعات العربية، قد اكتشفت الاستراتيجيات والآليات التي تمكنها من التخفيف من النتائج السلبية للثورة التقنية، لا بل من الصعب القول إنها أدركت المخاطر المرتبطة بها، وحددت المشاكل التي تثيرها، وكونت الأطر التي تساعد على التفكير في مواجهتها وتطوير حلول ناجعة بشأنها.

ولعل المجال الوحيد، الذي ظهرت فيه نتائج هذه الثورة، هو مجال الإعلام الفضائي، الذي يدخل ضمن إشكالية تنمية الاستهلاك والقيم الاستهلاكية العالمية، وتعميق علاقات التبعية

الاقتصادية والثقافية، أو ضمن التنافس والصراع، على تكوين مناطق النفوذ بين نخب تنتمي إلى عصبيات متباينة ولا يبدو أنها نجحت في استيعاب مضمون الثورة السياسية الوطنية أي الديمقراطية وما تعنيه من الاتحاد حول هدف وطني مشترك وخدمة مصالح جماعية. فبينما لا يزال العديد من البلاد العربية، يتساءل عن جدوى الارتباط بشبكات المعلومات، ويتردد في استخدام العديد من وسائل الثورة التقنية الجديدة، تخصص الولايات المتحدة الأمريكية مبلغ (220) مليار دولار سنوياً لأجهزة الكمبيوتر، إضافة إلى عشرات مليارات الدولارات الأخرى، التي تنفق على برامج الكمبيوتر، ونظم المعلومات والأبحاث الخاصة بتطوير هذه الأجهزة، وتبلغ نسبة الاستثمار الأمريكي في مجال الكمبيوتر (40%) من إجمالي الاستثمار العالمي في هذا المجال، كما يبلغ نصيب الفرد الأمريكي من الإنفاق على تكنولوجيا المعلومات ضعف مثيله في أوروبا الغربية، وثمانية أضعاف المتوسط العالمي، وهو السر في الهيمنة الأمريكية الكاملة.

لكن الثورة التقنية الراهنة، تحمل تهديدات كبيرة بالفعل لجميع المجتمعات، حتى المتقدمة منها. ولن تستطيع النظم العميقة والجامدة، أن تقاوم لفتر طويلة ضغوط المنافسة من قبل الاقتصاد العالمي، ولا ضغوط القوى المجتمعية الداخلية من أجل المشاركة في العملية السياسية، وتحسين أداء الحكومات الوطنية، فحتى عهد قريب مكنت عائدات البترول والإيرادات الأخرى مثل المعونات والتحويلات، العديد من بلدان المنطقة من تأجيل الإصلاحات، أما اليوم فقد اختلف الوضع، وأصبح مستقبل المجتمعات مرتبطاً بأداء النظم الاقتصادية وقدرتها على المناورة الدولية، ولعل التحدي الأكبر الذي يستوجب على المجتمعات العربية مواجهته والرد عليه، هو التحكم في نقاط ضعفها نفسها، وفي مقدمتها نظمها السياسية، ومنظومات تنظيمها الإدارية والاجتماعية والثقافية، واكتشاف هذه النقاط، وإدراك النقائص والسعي إلى معالجتها دون عقد كبيرة، هذه هي الخطوة الأولى نحو تكوين الفاعل التاريخي، القادر على تحديد أهداف وبلورة استراتيجية، والدخول في تنافس أو صراع أو تفاهم مع الأطراف الدولية الأخرى، أي نحو الوجود العربي على الساحة العالمية، كطرف من بين أطراف أخرى، لدية قدرة على المبادرة والفعل، وبالتالي على انتزاع اعتراف الآخرين، وهذا الاعتراف ضروري جداً كي يحظى العالم العربي ببطاقة العضوية، وبالشراكة مع الأطراف الأخرى، في تحديد المستقبل، فلا أمل اليوم لطرف في التأثير على مصيره فالمشاكل التي يعاني منها، هي نفسها التي تعاني منها بقية المجتمعات، ولا مجال لبلورة حلول ناجعة لها، إلا من منظورات عالمية.



القسم السادس

* العولمة الثقافية ومصير الحضارات
* الثقافة العربية في مواجهة العولمة
* الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها
* العولمة الثقافية

مدخل:

إذا كان القسم الخامس قد ناقش قضية النهضة العربية فإن القسم السادس يناقش قضايا هامة مرتبطة إلى حد كبير بقضايا النهضة العربية.

فالعولمة تيار يهدد الهويات القومية، ويفرض شروطاً جديدة للتغيير والتقدم في المجتمعات الإنسانية وعلى الأخص -دول العالم الثالث-.

والدراسات الأربع في هذا القسم تحلل فكرة العولمة ومظاهرها وتأثيراتها.

تقدم دراسة سهيل فرح دراسة حول العولمة الثقافية من خلال رؤيتين مختلفتين هما الرؤية الأميركية والرؤية الروسية ومن خلال ما يقدمه الدكتور حسن حنفي تنبثق رؤية عربية أصيلة لدور الثقافة العربية في مواجهة العولمة، والتي لها دورها في الحفاظ على الهوية العربية، وخصوصاً أن التحديات جسام التي تواجه الهوية الثقافية العربية كما يراها المؤرخ الدكتور عبد العزيز الدوري. ويقدم سالم ساري رؤيته للعولمة الثقافية ودورها في تشكيل الوعي الثقافي في عصر العولمة والمشكلات التي تترافق مع هذا التشكيل.

ولا شك أن موضوع العولمة والهوية من أكثر القضايا إلحاحاً اليوم في ظل عالم الاتصال المفتوح الذي جعل مجال التفاعل والتأثير كبيراً في ثقافات الشعوب وهوياتها.

العولمة الثقافية ومصير الحضارات(*)
مقاربة أميركية وروسية

سهيل فرح

مع بداية الألفية الثالثة هناك أفكار يرددها عدد كبير من المنظرين الغربيين تقول بعد ان انتهى الغرب من عولمة الاقتصاد، فالخطوة الثانية يجب ان تكون عولمة الثقافة . هذه التي يفترض ان تشكل ركيزة من الركائز الأساسية لدعم بناء النظام العالمي الجديد، وعولمة الثقافة امر سعت وتسعى له النخب الحاكمة وأساطين المال وقادة الرأي في الولايات المتحدة الأمركية منذ انتصارها في الحرب الباردة، والذي شجعهم على ذلك هو تمكنهم بوسائل متنوعة من الإمساك بالمفاصل الأساسية المال والقوة والسلطة والمعرفة على المستوى العالمي. فالعولمة بكل وجوهها السلبية والإيجابية وكما يشير إلى ذلك الكاتب الأميركي توماس فريدمان هي "شاملة وسريعة وواسعة النطاق". تفرض قواعدها على الجميع دون ان تترك لهم حرية الخيار فهي تتسع لتمتد إلى 195 دولة، خالقة بذلك حضارة عالمية واحدة من خلال ما تفرضه من أحكام وقواعد متجانسة تتجاهل الظروف الخاصة لاي دولة او مجتمع. متناسية بذلك تمايز الهويات الثقافية والحضارية للشعوب"[1] في المحاولة التي يجهد الأميركيون فيها لإقامة نظام عالمي جديد يريدون من العولمة الثقافية ان تكون مؤمركة تماماً . فأمام التوجه الذي يسعى إليه كل العالم تقريباً او على الأقل اعرق الحضارات القائمة عليه، والذي يطرح مقولة " عالم واحد الثقافات متعددة" يسعى غلاة العولمة المؤمركة لان يفرضوا على العالم بأشره مقولة " عالم واحد لثقافات متعددة" وهكذا يقع هؤلاء في فخ نوع جديد من المركزية الغربية هو " المركزية الأميركية" والتي تعتمد بشكل أساسي على قوتين أساسيتين: قوة التقنيات المتقدمة، ولا سيما التقنيات العسكرية والمعلوماتية، والقوة المالية. والعنصر الأساسي المغيب عن هذه المركزية هو جوانب الاكسيولوجية الإنسانية .

ان قيمة القيم عندهم التي تتحكم بالعلاقة بين الأفراد والجماعات والشعوب والأمم والحضارات هي الروح البراغماتية البحتة المرتكزة على مبدأي الربح والنجاح فالعولمة المؤمركة المستندة إلى خصوصياتها التاريخية وإلى قمة تفوقها الآني تريد أن تحتفظ قدر المستطاع بهيمنتها وسلطتها، ومن بيده السلطة لا يريد ان يتخلى عنها او يتقاسمها مع غيره مهما اشبع دساتيره وخطاباته السياسية والإعلامية من تشدق بالقيم "الديموقراطية". فتاريخ الصراع على السلطة والقوة ولمال والمعرفة يدل على ان الطرف الذي يتحكم بهذا كله تجره الشهوة النرجسية – الدائمة لان يلغي سواه .

وهنا تقفز للذهن مجموعة من الأسئلة التي تقلق كل الذوات المفكرة على هذا الكوكب، هل بإمكان هكذا طرح للعولمة الثقافية تدمير عالم اليوم المتنوع الثقافات؟ ما هي الآليات التي تتحكم الآن وفي المستقبل القريب بالحضارة الرائدة حالياً والحضارات الأخرى المحلية؟ هل ما يجري الآن من تواصل بين الشعوب والأمم والحضارات من تأثر وتأثير، من تقارب وتباعد عن طريق موجات الهجرة وتبادل البضائع والتقنيات والخبرات والمعارف يؤدي إلى انتهاج نمط حضاري واحد (مادي وثقافي) على

(*) سهيل فرح، "العولمة الثقافية ومصير الحضارات"، في جورج ديب، شؤون الأوسط، "ندوة المجتمعات الإسلامية والتغيير"، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2004م، ص ص43-52.

[1]Thomas L. Fridman, New York Times, Sept. 1997.

هـذا الكوكـب؟ هـل يـؤدي التركيز على تطـور الـوعي الـذاتي للثقافـات المحليـة إلى حتميـة الصـراع بـين الحضـارة الرائـدة مـع الحضـارات الأخـرى، ام ان هـذا يولـد الحاجـة إلى الحـوار والشـراكة ؟ وفي اكثر الأمنيـات ورديـة، هـل مـن إمكانيـة واقعيـة في المسـتقبل لان تلقي الثقافـات على مجموعـة مـن القـيم الإنسـانية والروحيـة والجماليـة المشـتركة لكي نعطي للحيـاة على هـذا الكوكـب معنى او صـورة أكثر إشـراقاً وأملاً؟ هـذه الأسـئلة وغيرهـا التي تشـكل هـواجس بحثيـة لـدى أوسـاط أكاديميـة معينـة لا تـزل تحركهـا الرغبـة في أن يكون لهـا الكلمـة الأولى في رسـم الخارطـة الآنيـة والمسـتقبلية للحضـارة الإنسـانية. واعني بـذلك الأميركيين والـروس. وإذا كان الحـديث في هـذه المقالـة يتنـاول بـالعرض والتحليـل والتقـويم وجهـة نظـر مـدير معهـد جـون ايلـين للدراسـات الاسـتراتيجية وأسـتاذ جامعـة هـارفرد الأميركي صـموئيل هـانتنغتون، ورئيس تحرير مجلـة المنـاخ المستشـرق وأسـتاذ جامعـة موسـكو الروسـي جـوريس يرسـوف، فان هذا لا يعني بطبيعـة الأمـر بان الأول يعكس وجهـة النظـر الأمريكيـة في العولمة الثقافيـة والثاني يعبر عـن وجهـة النظـر الروسـية فمـن نافـل القـول ان في داخـل كـل جسـم حضـاري مواقـف متنوعـة لا بـل متناقضـة حول هذه المسـألة او تلك. كما أن اختياري لوجهتي نظر أكاديميتين، لا يعني بان هذا الوسـط يملك الرؤيـة السـديدة لتحرير النـاس من أوهـامهم عـن أنفسـهم وعـن الآخـرين، ولا يجعلني أميل إلى ان تخصصــاتهم ورتــبهم العلميــة العاليــة تــؤهلهم دائمــاً لان يســاعدوا القــارئ لان يــدرك بشــكل أكثــر موضوعية جوهر الثقافـات وأهميـة التواصـل والتفاعل بينهمـا، بل إنني أصبحت أكثر حـذراً بـالنظرة إلى جهود هذا الوسط الـذي عـادة مـا يقـع إمـا في أسـر الرؤيـة الذاتيـة للأمـور، أو في أسـر المايسـترو السـياسي المتربع على سدة الحكم في بلده.

على آيـة حـال ان التركيز في هـذه المقالـة على كل من هـانتنغتون ويرسـوف قـد يكـون واحـد مـن أسـبابه هـو الانطـلاق مـن فرضـية تقـول بـان هـذين المفكـرين الأكـاديميين يشـكلان مرجعيـة ثقافيـة ملحوظة في بلديهما. وان كل منهمـا يعبر عـن الهـاجس الثقـافي العـام الـذي يقلـق حضـارته ويعكـس بعـض جوانب نقـاط القـوة والضـعف عنـده وعنـد غيره، فـالأول بمقاربتـه للعولمـة الثقافيـة يسـتند اقتصـادياً إلى بلـد يشـغل حصـة الأسـد في منظومـة العولمـة وبالـذات الشـق المـادي منهـا في حـين ان إسـهامه في الجانـب الثقـافي الاكسـيولوجي يحتـل المرتبـة الـدنيا، في حـين الثـاني يسـتند إلى بلـد يعـيش على ضـفاف العولمـة الاقتصـادية مسـتفيداً مـن فتاتهـا ضـمن الحـد الأدنى، في حـين ان رصـيده الثقـافي والروحـاني هـن مـن الضـخامة بمكـان، بحيـث يؤهلـه في المسـتقبل لان يكـون حضـوره اعظـم شـأناً في المشـهد الحضـاري والكوني ولكي لا نتسـرع في الوصـول إلى الاسـتنتاجات او الفـرضيات المحتملـة، لنترك لكل مـن هـانتنغتون ويرسـوف يعبران عن موقفهما من المسألة المطروحة .

عولمة هانتغتون

يشـكل الاخـتلاف والتنـوع، حسـب رؤيـة هـانتنغتون، مصـدراً للنزاع مـن هنـا فانـه يعتبر بـان الحضـارة الغربيـة تختلـف بصـورة أساسـية، لا بـل تتنـاقض مـع الحضـارات الكونفوشـيوسـية واليابانيـة والهندوسـية والبوذيـة والإسـلامية والسـلافية والارثوذكسـية . ومـن يقـرأ أفكـاره الأولى في مقالتـه المعروفـة The Clash of Civilisations يلمس عـدم حماسـه لا بـل مناهضـة لفكـرة التنـوع الثقـافي. ويؤكـد على ان الصـراع المسـتعر بين الحضـارات هـو سـمة العصـر. ولا يتحمس للأفكار او الطروحـات التي تشـدد على أهميـة تقـارب او تفـاعل او لقـاء الثقافـات لانـه يراهـا مـن المسـائل الصـعبة جـداً. وبعـد ان تراجـع قلـيلاً عـن هـذه الأفكــار فــي كتابــه الأخيــر الــذي صــدر فــي عــام 1996 عنــوان معــدل The Clash of Civilisation and the Remaking of the World Order حـاول فيـه ان يشير إلى فرضـية قيـام حضـارة عالمية واحدة مستندة إلى التقارب الثقافي بين حضارات متمايزة في قيمها وتوجهاتها وممارساتها. الا انه

في قرارة نفسه أبقى على قناعته التي تشدد على أفضلية الحضارة الغربية التي تشكل الولايات المتحدة محورها . ودعا حكومته "لانتهاج سياسة تحمي وتعزز المصالح والقيم والثقافة للحضارة الفريدة والغالية التي تتشارك دول الغرب فيها".[1]

فهو دائماً يتوقف عند الدور الريادي الذي لعبته أميركا في نشر "القيم الفردية والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان وأفكار المساواة وحرية المعتقد وحكم القانون والديموقراطية وفصل الدين عن الدولة".[1]

صحيح القول بأنه وقبل دخول الولايات المتحدة المرحلة الكسموبوليتية كانت قد عملت ذواتها المفكرة على ان تجعل من هذا البلد واحة للحرية وللانصهار الاثني وعملت نخبة على تكوين المثلث الأميركي للعقلية الأميركية المستندة إلى الديموقراطية والليبرالية والنزعة البيوريتانية في المسيحية الغربية. هذه القيم كانت تشغل فعلاً اهتمام تلك الذوات والنخب قبل ان تصل أميركا للعب دور الدولة الأقوى على الساحة العالمية. فبعد الفترة التي انتهت فيه أميركا من حروبها الداخلية وقبل دخولها في الحرب العالمية الثانية تمكنت بنجاح ملحوظ من احتواء مجمل المجموعات الاثنية والدينية التي قدمت اليها من أماكن مختلفة من العالم. وتمكنت النخب الأميركية من ان تجعل من نيويورك على سبيل المثال لا الحصر نموذجاً اقتصادياً متقدماً وبؤرة فنية. ان مساحة الحرية الفردية التي كفلها فعلاً الدستور الأميركي ساعدت تلك المجموعات لان تعبر عن القلق الوجودي لهوياتها الثقافية تلك الهويات التي حركتها دائماً عقدة الانتماء والخوف المضني من الآخر .

لقد استوعبت أمريكا اذن المثقفين والعلماء ورجال الأعمال والعمال والناس البسطاء من اسبان وسود ويونان ويهود وروس وعرب ومسلمين، من كل القارات. وانتج الجميع ثقافة مادية وروحية من قاع نفسية الناس حركتهم هواجس ومغامرات الأحلام المتنوعة. وتلك الهواجس والتخيلات الاجتماعية هي التي صنعت الفنون والآداب والسياسات والتقنيات والأموال . اذن وراء هذا كله روح المغامرة الدائمة مدعمة بالفلسفة البراغماتية والنزعة الفردانية. هذه الروح أطلقت المجال واسعاً لكل الطاقات لاقتحام عالم المكان الأميركي فأضحى هذا المكان وكأنه على حد قول واحد من الكتاب الأميركيين أنفسهم روبرت كروندن ملعب للخيال، ومكان يمكن لأي شيء ان يحدث فيه.[2] وفعلاً كان هذا الملعب مختبراً للعديد من الأفكار السياسية والاقتصادية استطاع لاعبوه ان يخلقوا دينامية سريعة في التطور الحضاري – المادي أوصلته إلى القمة، ووضعته أمام تحمل مسؤولية رفع راية الحضارة الرائدة والسير بها ومحاولة تعميمها في كل اتجاه. غير ان تلك الأفكار ومعها مجمل الممارسات لم تكن ورائها فلسفة بريئة، فلقد كشفت عن وجوه متنوعة من التطرف أخلت بالكثير من نقاط التوازن التي تستند عليها العلاقات بين الأفراد والشعوب فلقد أعلت من المادي على الروحي، ومن البراغماتي – الفرداني على الإنساني – الجماعي. وبرز النهج النرجسي المتمركز على "الأنا" القومية والحضارية على حساب مصالح الجماعات القومية والحضارية الأخرى وبدت كل القيم الثقافية والأخلاقية وكأنها من مخلفات التاريخ البائد، الأمر الذي أوصل هذه الحضارة إلى نوع من العبثية التامة وعدم الاكتراث بحرية وحقوق الآخرين، وأضحت نزعة الاستهجان والاستعلاء والتفرد هي

---

[1] "الغرب وبقية العالم: بين صدام الحضارات وحوارها"، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 2000م، ص173.

[1] المرجع نفسه، ص200.

[2]Robert, M. Grunden, A Brief History of American Calture, Copright, 1990, p. 228.

العناوين الأساسية لعلاقتها بالحضارات الأخرى. وهذا الذي ترك ويترك ردود فعل متفاوتة من الاستياء على مستوى كل الثقافات تقريباً. وكل منها تعبر عن رفضها لهذا النهج بأساليبها اما عن طريق الرغبة في التقاسم البراغماتي لثروات الأرض، او عن طريق الرفض والمجابهة، وأما عن طريق الانكفاء السلبي على الخصوصية القومية والدينية. وهانتنغتون هو اذن ابن حضارته المنتشية بانتصاراتها على الغير يتنبأ بمستقبل مشؤوم للعديد من الحضارات الأخرى ويحكم عليها بالتكسر والتمزق التدريجي. ويعتقد بان البعض منها قد ينقذ نفسه من السقوط في هاوية الأفول السريع وبالتالي الانقراض، إذا ما خلع عن نفسه عباءة الخصوصية الثقافية وتمكن من ركب قطار العولمة المغرينة ويذكر منها المكسيك وتركيا وروسيا الا انه يفترض بان هذا البلد الأخير هو المرشح أكثر من غيره للتمزق، ظناً منه بان نخبه ورأيه العام وفعالياته الثقافية والدينية في حال نزاع دائم مع قيم الحداثة وقيم العولمة الثقافية .

عولمة يرسوف

من يتتبع العقل الحاكم في روسيا وطروحات النخب السياسية والفكرية والروحية الموالية للحكم او المعارضة له، يلمس بان هناك حالة من القلق الوجودي العميق عند الحاكم والمحكوم حيال مسيرة العولمة الاقتصادية والثقافية. فالبعض المستفيد منها وبالذات الذي يطلق على نفسه اسم التيار "الديموقراطي" هو متماه مع العولمة وحريص على إبراز إيجابياتها فقط، في حين لا يرى التيار المعارض لها والذي يضم في صفوفه تيارات متعددة: القومي والأرثوذكسي واليساري، لا يرى في العولمة الا بادرة شؤم على روسيا لذا فهو حريص إلى ان يبين سلبياتها الطاغية .

ويرسوف الذي يجهد في كتاباته لان يحمل راية الموضوعية الأكاديمية يجد نفسه شديد الالتصاق بالتيار الثاني. فما يعيبه على أنصار العولمة في بلاده وعلى المستوى الأمريكي والعالمي هو تركيز هؤلاء على فوائدها والإعلاء غير الواقعي من إيجابياتها .

ان عملية التواصل الحضاري والثقافي على المستوى الغربي – الروسي والغربي- العالمي لا تجري حسب رأيه بين أطراف متكافئة، او بين نمطين متساويين من النمو الحضاري. فهو يقر بالإنجازات الخارقة التي حققتها الثورة المعلوماتية التي فتحت المجال واسعاً للتواصل والتفاعل بين الشعوب. فمن العوامل المحفزة للتطور حاجة البلد في مرحلة تاريخية معينة إلى عامل او عنصر خارجي ليوقظ فيه دينامية جديدة تحرره من ركوده. او ان تكون حاجة تفرضها حركية الحياة على جماعة من البشر تنتمي إلى نسقين ثقافيين متنوعين، فيحدث بذلك تبادل مفيد للآراء والخبرات والمصالح. كما ان التحليل المقارن هو من المهام الحيوية لكل الطاقات الفكرية في هذه الأمة او تلك من اجل توسيع دائرة الوعي النقدي لأوهام الذات والآخر وأيضاً لتوطيد الإيجابي في ذاتية الأنا والآخر . كل هذه المسائل والعوامل ليست مشروعة فقط بل ان الإقبال عليها ضروريا جداً لإغناء عملية التبادل والتفاعل بين الحضارات غير ان الشيء الذي يعيبه يرسوف على مروجي العولمة الثقافية هو النهج المعتمد على إرادة التوسع والغزو والهيمنة لدى حاملي الرايات الحضارية الرائدة. وتلك الإرادة موجهة بشكل أساسي لتكسير الجانب الاكسيولوجي والروحي لدى الحضارات الأخرى فهو يقول: "في عصرنا هذا تتلقى الضربات تلك الثقافات العريقة التي لا تتطابق روحها مع ماهية "الثقافة المعاصرة"، إن قيم الخلاص، الخير، التآخي، الحقيقة، الوفاء، التضامن بين البشر، أضحت كلها وكأن لا حاجة لها في عصر الحداثة، لا بل تعتبر ضارة ومعوقة لمن يسعى للمساهمة بنجاح في حقبة الحداثة. أضحى

تراث تلك الثقافات وكأنه من محفوظات المتاحف ومن النصوص المختارة ن او من المواد الثقافية التي يتم الاحتفاظ بها فقط من اجل عرضها والاحتفال بها في المناسبات.[1]

فالمقيمون على صوغ الخطاب الثقافي للعولمة لا يشغل بالهم التركيز على النقاط والجوانب التي توسع من القواسم والمساحات المشتركة بين الحضارات، فهم على العكس من ذلك يعبثون بكل قيم الحوار والتفاعل الإيجابيين ويخلقون ثقافة "اللاحوار" و"اللاتسامح" وبالتالي فهم يقدمون الدعم الموضوعي لكل قوى "التعصب" و"اللاتسامح" المتواجدة داخل نسيج الحضارات المحلية وبالحصيلة فان هذا وذاك يهيئ التربة الدائمة للفرقة والتنازع والصراع والحروب.

ومن جراء سياسة الطرف المهيمن على العولمة يبقى عالمنا هذا مقسماً إلى ثلاثة عوالم . فعلى حد قول يرسوف فان العولمة أفرزت حالة لها ثلاثة تفرعات ولكل تفرع قيمه وهمومه وطروحاته. في العالم الأول، أي عالم دول الشمال الغنية نلمس استقرار الحالة المطمئنة للحاضر فهو يعيش منطلقاً من رؤيته الخاصة لقيمه. وينظر ان حالة العوالم الأخرى "غير الناجحة" او "المتأخرة" يرى في تركيبتها التاريخية والحاضرة الأسباب الرئيسية التي تحول دون تطورها ولكي يحافظ هذا العالم الأول على حالة الرقي التي أنجزها، عليه ان يسيج نفسه بشبكة قوية من الأمان، خوفاً من مخاطر قد تأتيه من تعصب العالم الثاني او الثالث ومن "أخلاقياته البالية". اما العالم الثاني فيعطيه يرسوف توصيفاً غير التوصيف الذي كان سائداً في القرن العشرين، حيث كان يشمل معظم البلدان الأوروبية الشرقية والبلدان الأخرى التي انتهجت الاشتراكية نظاماً لها، فالعالم الثاني أضحى يتمثل بالحضارات الصينية والهندية والإسلامية، وهذا العالم الذي تشهد حضاراته حالة من التوتر الداخلي والصراع المضني للحفاظ على الذات، يقوم بجهود حثيثة من اجل شحن طاقاته للتصدي للعالم الأول الذي احدث هذا الخلل الكبير على المستوى الدولي وكون حالة من انعدام التوازن على كل مستويات الحياة

.

اما العالم الثالث فهو يضم في ثناياه كل الأطراف الأخرى الرافضة او المتمردة على استكبار العالم الأول و"الأصولية النرجسية" للعالم الثاني والذي يأخذ ألوان او صور متنوعة من الطروحات والنشاطات اليسارية. وعلى خلفية هذه العوالم الثلاثة فان مسيرة العولمة تولد من داخلها حالات دائمة من الصراع والتوتر تتغذى من الحاجة الدائمة لتطور التكنولوجيا والتحسين العقلاني لدور المؤسسات المالية والعسكرية. وفي النتيجة فان العالم يعيش حال من التدمير الدائم للهيكلية العضوية المادية والثقافية للحضارات المحلية. فموجة العولمة تكتسح اذن كل اقتصادات وسياسات وثقافات العالم. وبهذا يخلص يرسوف إلى القول بان العولمة تدخل على الثقافات الأخرى عوامل لفوضى الجديدة وانهيار الصناعات المحلية و"التقهقر العام" و"التطور السلبي" و"السرية العالمية" و"مناهضة التاريخ" و"مناهضة الحضارة".[1]

كما ان العلاقة بين الحضارة الغربية التي هي رائدة في المرحلة الراهنة والحضارات المحلية الأخرى لا مكان فيها حسب رؤية هانتنغتون للتفاعل والتقارب الإيجابي. في حين يرى زميله، في الاختصاص يرسوف ومن خلال نقده للنظرة التي تؤكد على استمرارية وحتمية فكرة الصراع بان حالة التنافر والنزاع ليست السمة السائدة بل ان التواصل والتفاعل في الميادين الفكرية والروحية

---

[1] بوريس يرسوف، "بنية العولمة، التفاعل، التصادم أم الانهيار"، من كتاب حوار وتفاعل حضارات الشرق والغرب وخيارات القرن الواحد والعشرين، موسكو 2001م، ص124.

[1] المصدر نفسه، ص127.

والأخلاقية والعلمية هو الذي يشكل العناوين الأبرز للعلاقات الراقية بين الحضارات المتنوعة.[2]

وفي معرض تقويم يرسوف لآثار العولمة على بلاده يميل إلى ان البصمات التي تتركها على الجسم الروسي قاتمة، غير انه يخلص إلى القول بان روسيا ورغم الوهن الآني الذي تعيشه على أكثر من ميدان تبقى تشكل العقبة الكأداء أمام انتصار الجانب العدواني والسلبي في العولمة الاقتصادية والثقافية. ويرى في روسيا صاحبة الجغرافيا الأوسع على هذا الكوكب، وفي رصيدها العلمي والفكري والروحي الكبير، وفي قوتها العسكرية، وفي تجربتها الغنية مع كافة شعوب الأرض وفي محاولة توسيع فتوحاتها العلمية في الفضاء والكون، يرى فيها القوة الواقعية التي بإمكانها ان تغير فعلاً من مسارات العولمة السلبية. ما يتمناه يرسوف لبلده قد يشاركه فيه قوى وأناس كثيرون على هذا الكوكب لأن الجميع يشعر بقلق كبير على مصير كل الحضارات. غير ان قيم العولمة أضحت تدخل بقوة في أنماط تفكير وسلوكيات الروس. وبالذات الذين يعيشون في المدن الكبرى. كما ان قيم الغرب البراغماتية والعقلانية الصارمة بدأت تهب بقوة في الفضاء الثقافي الروسي . فروسيا الآن هي أشبه بمزيج من " روحانية الهند والقوة العسكرية لألمانيا" عقلها اقرب إلى فلسفة الغرب قلبها يرتاح أكثر إلى روحانية الشرق وشخصيتها الثقافية تتراوح بين هذا وذاك. ولكون الذات الروسية تحوي من نقاط القوى والضعف، من نقاط الانسجام والمتناقضات فان هناك حقلاً مغناطيسياً واسع المدى والذبذبات والتجاذبات يعكس حالة توتر حادة وملحوظة في مناطق الخيال والنفس والغريزة والعقل الروسية ويترك انعكاساته وخياراته على مجمل أنماط التفكير والسلوك عند الروس فالثقافة الروسية التي يحرص حماتها السلاف والأرثوذكس لان يحافظا على روحها الكلاسيكية يصطدمون مع طموحات وضغوطات الاثنيات والأديان والثقافات الأخرى المتواجدة على أرضها، كما انهم لا يستطيعون إغلاق النوافذ الروسية أمام رياح العولمة. غير ان الشيء الواقعي والمؤكد حضوره في الشخصية الروسية بان لديها من القوة المتنوعة الأشكال والمضامين ما يجعلها ربما مؤهلة اكثر من غيرها لان تعمل على إقامة عالم متعدد الأقطاب وان تسعى لتصحيح مسيرة العولمة . ولان تدخل بنشاط في المستقبل في مشاريع غزو الفضاء والكون.

بوادر التآكل والضمور

اما التفوق الأمريكي البارز من جهة أخرى ليس حالة شاذة في تاريخ نشوء الحضارات الرائدة وأفولها. فهو يخضع لنفس معادلات النشوء والنمو والتسلط والأفول، فلا أزلية لاستمرارية اي حضارة رائدة مهما توافر لديها من عناصر القوة الراهنة. فمن داخل الحضارة الأمريكية التي تقود العولمة هناك الكثير من الدلائل والمعطيات التي تعطي إشارات واضحة بان عصر المعجزة الأمريكية بدا بالتآكل والضمور. فالكثير من الباحثين الأميركيين يعترفون طوعاً بان مشكلاتهم الاقتصادية الراهنة تنبع من الاختناق الكامن في الفكرة الديمقراطية الأميركية نفسها التي تعتبر منقوصة في الداخل ومستبدة في الخارج، فالعالم بأسره يشعر بالحيرة لا بل بالسخط وحتى بالكراهية من سياسات التسلط ومن حماقات السياسيين والإعلاميين الذين يطوفون حول العالم مبشرين بفضائل هذه "الديموقراطية". وهذا المشهد المضحك المبكي لم يعد مستهجناً من أعدائهم، بل حتى من اقرب الحلفاء لهم، كما ان الوثائق الفكرية التي تصدر عن بعض الأوساط الأكاديمية عندهم حول عالمية القيم الأمريكية المتعلقة بمفاهيم الكرامة والديموقراطية والأخلاق والحقيقة وحرية الرأي والمعتقد

---

[2] الحضارات: تحليل مقارن، إعداد بوريس يرسوف، موسكو 1998م، ص520.

أصبحت موضع شك عميق لدى نخب معظم شعوب العالم . فأميركا الحرب الباردة وما بعد أحداث 11ايلول/ سبتمبر تشهد حالة من عسكرة الاقتصاد والفكر تذكرنا بالحالة السوفياتية الستالينية، وان كانت لكل حالة خصائصها وزمنها ومهامها، الا ان العلاقة مع القيم الأخرى غير الأميركية ينظر اليها ويتم التعامل معها بنهج توتاليتاري واضح. والنهج المستبد الذي يخوض هذه الحروب العادلة في اكثر من مكان يساهم في تأجيج النزاعات بين الثقافات وهو أشبه بقنبلة يدوية طائرة في منتصف طريقها كيف تشكل حضارة العولمة الثقافية المؤمركة النموذج الأرقى على هذا الكوكب وأربابها يتعامون عن الحقائق والأرقام التي يفرزها النموذج الأميركي نفسه والتي نرى من الأهمية بمكان سرد الشيء القليل منها. ونحن أخذنا كلها اما من كتابات هانتنغتون نفسه او من زملائه الأميركيين ..

فـإذا كان عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية قد ارتفع منذ عام 1960 وحتى أواخر التسعينات من القرن الأقل بنسبة 41 في المئة في حين ارتفعت جرائم العنف بنسبة 560 في المئة وزادت مواليد الأمهات غير المتزوجات بنسبة 419 في المئة ومعدلات الطلاق 300 في المئة، وزادت نسبة الأطفال الذين يعيشون مع احد الوالدين بـ 300 في المئة، وتزايدت نسبة تعاطي المخدرات بين الشبيبة بـ 450 في المئة. كما ان نسبة استعمال الأدوية المهدئة للأعصاب في هذا البلد هي الأعلى في العالم . ويمكن سرد وقائع كثيرة أخرى متعلقة بما يفرزه العقل السياسي الاقتصادي والثقافي والديني الأميركي والتي لا تشجع اي إنسان مرهف للثقافة والأخلاق، لا بل اي إنسان واقعي ان يتحمس لها، فالحلم الكسموبوليتي الذي كان يسعى لتحقيقه الضمير الأميركي الحي بقي للأسف حلماً طوباوياً . ومهما حاولت الإدارة الأميركية وكل آلتها الفكرية والإعلامية والمخابراتية من التسرب إلى ضمائر الشعوب الأخرى، محاولة تبني المعايير التي تقول بعالمية القيم الأمريكية تبقى لا قيمة لها ما لم تتحول إلى نهج إنساني عام وواقعي قابل للحياة في كل مكان، كما انه إذا كان من المستحيل ان يكون بإمكان اي حضارة رائدة مهما عظم شأنها ان تقوم بالمسؤولية وحدها إزاء الإنسانية كلها . فليس من حق اي حضارة ان تدعي بان من حقها المطلق تقديم النمط النهائي للفكر في هذا العالم المتنوع والمتشابك .

العولمة ومستقبلها

بعد هذه الجولة التحليلية في مفهوم العولمة من الوجهة الأميركية والروسية . فإننا لا نستطيع الموافقة على آراء البعض بان العولمة حالة مؤقتة مصيرها الموت القريب والفناء . فالعولمة هي حالة دخلت في اقتصادات وثقافات كل الدول مشكلة بذلك ظاهرة قد لا تشمل الكرة الأرضية فحسب بل أنها قد تمتد في المستقبل لتكون كونية . المبدأ الطاغي على مسيرتها الآنية قد يغلب فيه السلبي على الإيجابي ضمن معادلة الأقوى والأضعف . الا ان تجارب الحروب والصراعات والنزاعات بين الحضارات تدل على انه من خاصرة الصراعات الدينية تنشأ فكرة التسامح ومن باطن الصراعات الطبقية تنبثق فكرة الشراكة ومن خضم النزاعات القومية تنبثق فكرة التعاون هي واحدة من جدليات الوجود والتناقض كما عبر عن ذلك هيغل وغيره .

ومن جراء حالة الصراع والصدام المتنوع الغالب على مسيرة العلاقة بين الحضارات فان البشرية تقف أمام عدة احتمالات .

الأول: ان طابع الصدام او الشراكة، الهيمنة او التعاون، الحوار او اللقاء يبقى يجول داخل اي ذات مفكرة في ظل كل النشاط الحضاري لهذه الثقافة او تلك، مهما كانت رائدة او فرعية، وفي ظل كل العوامل المحركة لهذا التوجه او ذاك سيكون للعامل الثقافي الدور الأبرز .

الثاني: ان الكثير من المعطيات التي تتصدر واجهة الأحداث الدولية تدل بان التناحر مرشح للتصاعد بين الحضارات التي سيطرت عليها قيد الحداثة وما بعدها والأخرى التي لا تزال تقاوم هذا

النمط. فالهوة على كل المستويات ستزداد بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. ويتصاعد الصراع على مناطق النفوذ والطاقة والثروات الطبيعية والبشرية. وتتنامى عناصر النزاع ليس فقط بين الحضارة الرائدة والأخرى المحلية، بل ان هذا سيتفاقم بين الحضارات الفرعية نفسها وفي حال انتصار هذا التوجه الصراعي التهديمي من خلال متابعة المغامرة في هذه اللعبة العبثية الجهنمية التي تحركها جرثومة القوة والسلطة والمال والمعرفة، فان هذا لا يؤدي فقط إلى "نهاية التاريخ" و"نهاية الأيديولوجيا" إلى ما غيرها من "نهايات" بل ان هذا قد يؤدي إلى نهاية العالم بأسره او على حد القول التوراتي إلى "هرمجدون" جديد . ان الخطر سيداهم الجميع إذا ما توسعت رقعة هذا التوجه وتزايدت عصبية النرجسية فأسلحة الدمار الكلاسيكية التي أبادت الآلاف والملايين، هي مؤهلة الآن في ظل امتلاك أسلحة الدمار الشامل لتدمير الحضارة الإنسانية بأسرها. وهذا أقصى ما يصل إليه الجنون والتشاؤم على هذا الكوكب. ولعل هذا يحقق نبوءة واحد او اكثر من الكتاب الأمريكيين المعاصرين شهرة وهو هندرسون حين انتقد بأسلوب تهكمي هذا المناخ اللامعقول في الحضارة الأميركية فيقول: "ان تتوقع في عصر الجنون الأميركي الا يصيبك الجنون هو بالطبع ضرب من الجنون، ولكن السعي للعقلانية يمكن ان يكون ضرباً من الجنون"[1]

وهذا التوجه الأرعن الذي إذا ما استمر في نهجه العدواني قد يدمر الحياة بأسرها على هذه الأرض ويدخل هذا الكوكب، وقد لا يدخله، في دورة بيولوجية كونية جديدة.

الثالث: أمام هذه المخاطر الكبيرة والصغيرة فان صوت العقل والحكمة ينبغي ان يستيقظ من سباته وان تتوحد كل الطاقات العاقلة والخيرة على هذا الكوكب من اجل تغليب التوجه للحوار المكافئ والتعاون المشترك المرتكز على تأهيل وتعميم ثقافة السلام والعدالة التي هي النقيض لثقافة الحرب والاضطهاد، والسعي الجماعي لدرء الكوارث الايكولوجية والتقنية وإيجاد حلول ناجعة لمشاكل الأمراض والفقر . وإنعاش كل ما هو أخلاقي وإنساني وجمالي وكوني في طاقات الأفراد والجماعات، فالحضارة الإنسانية نسيج جماعي يصنعه الجهد الإنساني الفكري والعملي على هذا الكوكب، ولا يمكن لاي حضارة ان تنسف الذاكرة التاريخية للشعوب وإلى التواصل الخلاق الذي تم بينها . فمن الطبيعي، ونتيجة للفروقات بين الاثنيات واللغات والأديان ان تكون هناك ثقافات متمايزة وصوراً مختلفة ومتفاعلة من الإبداعات الإنسانية . ومن الطبيعي أيضاً ان يتم الاعتراف بهذه الحقيقة وان يتم الاحترام الكبير للتنوع الثقافي . وذلك لكي تستطيع الطاقات المبدعة في كل ثقافة ان تقدم افضل ما لديها ليشكل هذا غذاءً روحياً ليس فقط للمنتمين مباشرة اليها، بل ولكل عين وإذن وحاسة إنسانية تتذوق هذا الطعام الروحي الذي بدونه لا معنى ولا جمال لاي حياة . ولعل هذا التوجه هو وحده الكفيل في إنعاش طاقة التفاؤل في نفوس الأفراد والجماعات .

ان تجربة الإنسان في مسيرة العولمة في وجهها المتشائم والآخر المتفائل هي واحدة من التجارب الكثيرة في عمر الحياة على الأرض ولعل في الكون أيضاً فالإنسان هو الصانع الأساسي لهذه التجربة .

وهذه التجربة التي تخطت كل الحدود الجغرافية والثقافية ودخلت عبر حضارة "الصورة"، إلى عين كل إنسان تقريباً، مرشحة لان توسع هذه الدائرة لتنتقل إلى فضاءات ارحب. فلم يعد البشر يتعايشون ضمن ما اصطلح على تسميته بالقرية الكونية الواحدة بل أضحى الوعي بالكون يزداد فضولاً وتوسعاً، فكما يشير إلى ذلك عالم المستقبليات الأمريكي ألفين توفلر في الوعي الكوني لم يشمل ويتركز التفكير على تجربة الإنسان في حضارته الأرضية بل ان الأفق يتوسع بعيداً في هذا الكون

[1] راجع كتاب روبرت كروندن، مصدر سبق ذكره، ص400.

الهائل.[1]

ان حركة الوعي بالكون ومعه فلسفتها وما يتكرس لذلك من طاقات علمية براقة أميركية وروسية وأوروبية وآسيوية وغيرها والتي تنعش منطقة الخيال العلمي في الذهن الإنساني قد تفتح على المدى القريب او البعيد منفذاً او رجاءً لان تحضر الحكمة الإنسانية بشكل أوسع في تجربة البشر الحضارية على هذا الكوكب ولان تتقلص دائرة التشاؤم وتتوسع الدائرة الأخرى من اجل نقلها إلى فضاءات أوسع ولابد في هذا السياق من تعميق روح المسؤولية والحوار والأخلاقية بين حضارتنا الإنسانية الواحدة، فالإحساس العميق بالمسؤولية كما يشير إلى ذلك المفكر الألماني هانس جونس[2] يوصل الإنسان إلى تأهيل علاقات أخلاقية جديدة من خلال الترابط الخلاق بين القيم الإنسانية والتكنولوجيا. كما ان التأكيد على ثقافة الحوار واللقاء وترسيخ مبادئهما على كل المستويات والعلاقات التي يتوجب ان يبدأها الإنسان من نفسه ليعممها على الدائرة الأقرب فالأبعد لتصل إلى ثقافة التواصل بين الأمم والحضارات هي الكفيلة على حد قول هابرماس ان تولد قيم أخلاقية جديدة في عصر ما بعد الحداثة الذي ساهم بدوره في تفكيك الأنا الفردية والقومية. فلا ضير من عالم متنوع الثقافات، متعدد الانتماءات، الا ان هذا العالم بحاجة ماسة لكي يثقف أولاده على القواسم الأخلاقية والمساحات الإنسانية المشتركة. وهذه الثقافة هي الوحيدة الكفيلة بالحفاظ على الجانب الاكسيولوجي في الحضارة البشرية.

---

[1] الفين توفلر، الموجة الثالثة، موسكو 1996م، ص521-522. (بالروسية)

[2]Uoir: Hons Jonas. Le Prinipe de Responsabilitd, une Ethique pourla civilisation Technologique. (Paris, ed. Le cerf, 1992).

الثقافة العربية في مواجهة العولمة(*)

د. حسن حنفي

تعدد مسارات التاريخ :

لكل ثقافة مسارها، ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات، فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل في إطار الوعي التاريخي لأمة ومن خلاله، وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ، فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت، وتحولت إلى ثقافة مركزية، وأصبحت باقي الثقافات في الأطراف . واصبح مسار الثقافة المركزية هو العصر والتاريخ، والمسار لباقي المسارات، يعادل الثقافة العالمية، وغيرها ثقافات محلية. حدث ذلك في الحضارة المصرية القديمة، بل وفي مجموع حضارات ما بين النهرين وكنعان عندما كانت تمثل الثقافة المركزية، وغيرها من الثقافات؛ اليونانية في الغرب، والفارسية والهندية في الشرق ثقافات الأطراف . وحدث ذلك أيضاً مع حضارات الشرق القديم . وعندما كانت ثقافة الهند في المركز تنتشر خارج حدودها إلى الصين وأواسط آسية، تحولت ثقافاتها إلى ثقافة الأطراف، كما حدث ذلك في الصين عندما انتشرت ثقافاتها ودياناتها خارج حدودها وأصبحت مركز العالم، وتحولت باقي الثقافات حولها إلى امتدادات لها. ثم تكرر ذلك مع اليونان، بعد فتوحات الاسكندر، عندما أصبحت الثقافة اليونانية ثقافة المركز وباقي الربوع التي انتشرت فوقها اللغة والثقافة اليونانية عند الرومان غرباً، وفي مصر جنوبا، وفي آسية شرقاً، وفي وسط أوروبا شمالاً، هي الأطراف، ثم ورثت الثقافة العربية الإسلامية الثقافات القديمة، وذاعت في الشمال الغربي إلى أوروبا عبر الأندلس، وفي الشمال الشرقي في أواسط آسية، وفي الشرق في جنوب شرق آسية عبر فارس والهند حتى الصين، وأصبحت ثقافة المركز تفيض على غيرها من الأطراف . ثم جاء الغرب الحديث يرث الثقافة العربية الإسلامية، فتصبح أوروبا مركز الثقافة العالمية، وثقافات إفريقية وآسية وأمريكة اللاتينية في الأطراف، وقد يكون العالم على أعتاب تحول جديد في علاقة المركز بالأطراف، من أوروبا إلى آسيا من جديد بمفردها او في لقاء مع أفريقية وكما تجسده الثقافة العربية الإسلامية في آسية وإفريقية، وكما انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب عبر آلاف السنين، فقد تعود الروح من الغرب إلى الشرق من جديد في المستقبل القريب او البعيد ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ آل عمران : 140/3 .

وفي خضم سيطرة المركز الأوروبي في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات اصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعي او عن لا وعي هو المسار التاريخي لجميع الثقافات، فنحن في نهاية قرن وفي بداية قرن آخر، وفي نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفي عام، منذ ولادة السيد المسيح، وكأنه قبل ذلك لم يكن هناك تاريخ ولا ثقافات ولا شعوب، وماذا عن حضارات الشرق القديم بما في ذلك مصر؟ التي بدأت منذ اكثر من ثلاثة آلاف عام، اي ما يقارب من ضعف التاريخ الميلادي، ولماذا يكون ميلاد السيد المسيح هو الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ، وما بعد التاريخ، بين القديم والجديد، بين الشرق والغرب؟ لكل ثقافة بدايتها في التاريخ، فاليابان تبدأ التاريخ كل مرة ببداية تولي الإمبراطور العرش، وفارس وحتى عصر الشاه تبدأ التاريخ منذ قورش . والعبرانيون يبدؤون التاريخ منذ اكثر من خمسة آلاف عام، منذ خلق الله العالم، والمسلمون يبدؤون بالتاريخ

(*) د. حسن حنفي، "العولمة بين الحقيقة والوهم".

الهجري، وهم الأن في الربع الأول من القرن الخامس عشر في نهاية (1419هـ وبداية 1420 هـ) . ومع كل حدث عظيم يبدأ التاريخ، عام الفيل، ميلاد الاسكندر، تنصيب إمبراطور .

لا توجد نمطية في المسار التاريخي لكل الشعوب والثقافات . إنما المركز هو الذي يفرض مساره على الأطراف، كما ان الغرب الحديث الأن هو المركز، فهو الذي يفرض مساره على باقي الثقافات، ويجعل العالم كله يمتثل بمساره هو نهاية قرن وبداية آخر، فتضع كل الشعوب نفسها في مساره . ويزداد الاغتراب الثقافي والحضاري عند كل الشعوب باستثناء ثقافة المركز. وفي خضم الإعجاب بالحاضر يتم نسيان الماضي. وفي زحمة الوعي السياسي يتم طي الوعي التاريخي . وفي لذة التمتع بالثمار ينسى الآكلون الجذور التي بدأ غرسها قبل فصل الحصاد وفي تدوين التاريخ الحديث، وقعت مؤامرة صمت على الجذور لصالح الثمار، ربما لنزعة نفعية مباشرة او بنية إخراج الشعوب التاريخية القديمة من التاريخ، وحصرها في متاحف تاريخ الحضارات القديمة كي يتسع المجال للشعوب اللاتاريخية الأوروبية الحديثة، التي ابتلعت عصورها الحديثة في القرون الخمسة الأخيرة كل تاريخ البشر السابق، اعتزازاً بالجديد على حساب القديم.

وهناك فرق بين التاريخ والوعي بالتاريخ،[1] التاريخ ليس زماناً او عصوراً وسنوات طبقاً لدورات الأفلاك، هذا هو الزمان الكوني الفلكي الذي لا يشعر به احد هو زمان تقريبي للحساب وليس زماناً شعورياً وإحساساً بالتاريخ، إنما التاريخ هو الوعي بالتاريخ، والزمان الكوني هو الزمان الشعوري، فالمواطن الرواندي الذي يقتل طبقاً للهوية، هوتو او توتسي لا يعيش نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، بل يدافع عن بقائه في العالم جسداً وكائناً حياً؛ هويته القبلية بما تمثله من لغات وعادات وأعراف، وصراعات، هزائم او انتصارات . والأفغاني الذي يقتل الأفغاني منذ سنوات، والجزائري الذي يقتل الجزائري، والسجين والمواطن الفلسطيني في إسرائيل، والصومالي او التشادي المهدد بالموت عطشاً او جوعاً، لا يعيش ألفية ثانية على مشارف التحول إلى ألفية ثالثة، بل يعيش كل منهم تاريخه، ويحمل همه، ويئن تحت ثقافته، ويحاصر في وطنه، ويريد البقاء حياً بدافع غريزة حب البقاء، وفي الوطن العربي يعيش المواطن آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويعقوب ويوسف قدر عيشه للضنك والفقر والقهر والضياع والإحباط، وكأنهم حاضرون معه، يحادثهم ويستشهد بأقوالهم، ويتأسى بحياتهم، ويتخذهم له قدوة وسلوكاً، ويعيش الخلفاء والصحابة والأئمة والفقهاء والعلماء، يقرأ (الموطأ) (ورياض الصالحين) و(إحياء علوم الدين)، وهي طبقاً للتحقيق الغربي ثقافة العصر الوسيط، الثقافة القديمة في عصر ما قبل الحداثة، والعالم الأن كله، وبلا استثناء، يتجه إلى ما بعد الحداثة ان لم يكن يعيشها بالفعل، كما يبدو ذلك أحياناً في خطاب المثقفين والأدباء والفنانين العرب، وقد لا يعيش مواطن في المركز الأوروبي رافضاً لثقافته ومحتجاً على نظامه، مساره التاريخي الخاص، ويعيش مسار الشرق البعيد، الهند او الصين، حالقاً شعره، لابساً مسوح الرهبان، متعبداً في جبال الهيمالايا، يعشق الدالاي لاما، او في الحسين والأزهر وخان الخليلي، يقرأ القرآن، ويسترجع عصر النبوة . فالوعي بالتاريخ لا يتعدد فقد بتعدد الثقافات والشعوب، ولكنه قد يختلف من فرد إلى آخر. لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب، بل هناك وعي تاريخي متعدد عند كل شعب، وربما عند كل فرد.

ويكشف تحليل ألفاظ الأشكال مثل الهوية الثقافية والعولمة، الخصوصية والعالمية، المحلي

---

[1] أنظر: حسن حنفي، "دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ، هموم الفكر والوطن"، ج1، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة 1998م، ص383-393.

والكوني عن ثنائية اعمق هي ثنائية الأنا والآخر. وعادة ما يكون الأنا هو الذي يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية والمحلية في مواجهة الآخر الذي يتحد مع العولمة والعالمية والكونية . فالعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمي، بل هي أزمة وجودية تاريخية، تعبر عن صراع اكثر مما تعبر عن مجرد تضايف او حوار. وقد تعبر عن إحساس مرضي، مركب النقص في مقابل مركب العظمة، المقهور والقاهر، المستعمِر والمستعمَر . فهي علاقة غير متكافئة بين خصمين، وليست علاقة متكافئة بين ندين، لا يستطيع المثقف العربي ان يجردها بدعوى الموضوعية والحياد؛ لأنه جزء منها ان لم يكن طرفاً فيها، بل ولا يكفي عرضها من أدبياتها التي تزداد يوماً وراء يوم من علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا الثقافية وفلاسفة السياسة والتاريخ، فهي تجربة معاشة عند كل مثقف عربي يشعر بهذا التمزق، منذ القرن الماضي بين الأنا والآخر، وتنعكس في الفكر والأدب والفن، في حياة الإبداع وفي السلوك اليومي، وغالباً ما تكون الأحكام تعبيراً عن مواقف نفسية وانفعالية اما بالاتجاه إلى الآخر رغبة في ان يكون حديثاً عصرياً في مواجهة ثقافة قديمة تراثية وعقل ظلامي قطعي مغلق. او بالاتجاه إلى الذات رغبة في أن يكون أصيلاً مدافعاً عن هويته الثقافية في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية والهيمنة الحضارية . وتحليل هذه التجارب المعاشة وراء هذين الموقفين المتضادين الحديين قد يكشف عن عمق الأزمة وصدقها، ويساعد على سبر غورها واستبصار مسارها، وتحويلها من ظاهرة انفعالية شخصية إلى موقف حضاري رصين، من منطلق تاريخي أوسع، من اجل تحقيق مثل التقدم والنهضة التي يشارك فيها الجميع، ويسعى اليها، حتى ولو اختلفت الوسائل وتعددت الطرق . وتحليل التجارب المعاشة الفردية والجماعية لإدراك ماهيتها هو ما يسمى بلغة الصوفية القدماء وصف أحوال النفس، وبلغة المعاصرين المنهج الظاهرياتي. اما الأدبيات فهي موضوع للمراجعة والفحص والنقد، لمعرفة الحالة الراهنة للموضوع (The state of the art) من اجل تجاوزه . وقد يأتي التجاوز الإبداعي أحياناً قبل المراجعة المدرسية .

العولمة وأشكال الهيمنة الغربية

ان (العولمة) هي احد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة، التي تعبر عن المركزية الأوروبية في العصر الحديث، والتي بدأت منذ الكشوف الجغرافية في القرن الخامس عشر ابتداءً من الغرب الأمريكي والتفافاً حول إفريقية حتى جزر الهند الشرقية والصين بدأ النهب الاستعماري للسكان من إفريقية والثروات من آسية وإفريقية والعالم الجديد، لتكوين الإقطاع الأوروبي في عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر . ثم النهضة في السادس عشر، ثم العقلأنية في السابع عشر، حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبي، ثم التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى، والنهب الاستعماري الثاني في صورة الاستعمار القديم لإفريقية وآسية في القرن العشرين، واندلاع حربين أوربيتين على ارض الغرب سميت الحربان العالميتان الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار في هذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد في الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية في عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعرفة التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبع او الثماني، والعالم ذي القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة . كما تظهر العولمة في أحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادي، او السياسي، او الحضاري عن المركز، مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران . فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضارياً من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافي التاريخي الطويل . وتظهر أيضاً في أحكام الحصار الاقتصادي حول آسية، كما حدث في انخفاض العملات الآسيوية المحلية أخيراً، والمضاربات في أسواق الأوراق المالية

نظراً لأن ماليزيا تحاول ان تنمو، وهي مستقلة ثقافياً ومتميزة حضارياً، فالمركز لا يقبل الا التبعية المطلقة لضمان استقرار السوق اما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية، العنف، والجريمة المنظمة، والمخدرات، والفقر، والبطالة، فقد انتهى عصر جيفارا . وخفت لاهوت التحرير (تأمرك) الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هي هندية او إفريقية، ولا هي إسبانية برتغالية، لاتينية غربية، ولا هي أمريكية شمالية، فلا يوجد الا الوطن العربي الإسلامي الذي يحتمل ان يأتي منه التحدي للعالم ذي القطب الواحد . ومن هنا تأتي معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد.[1]

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبي تقوم على عنصرية عرقية، وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة . فالأبيض افضل من الأسود والاصفر والأحمر والأسمر، استؤصل الهنود الحمر من أمريكية وأستراليا وسرق الأفارقة السود في بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة، وتم احتلال العالم العربي الإسلامي الأسمر وألقيت أول قنبلة نووية على الجنس الأصفر في هيروشيما وناجازاكي . وفي قلب كل أوروبي ما زالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الاسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية إسبرطة وإمبراطورية روما . البحر الأبيض المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر على ضفته الشمالية، جنوب أوروبا، وعلى ضفته الجنوبية، شمال أفريقيا او المغرب العربي، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية في فلسطين . وتظل إسبانية محتلة لسبته ومليلة، وبريطانية لجبل طارق، فلما انقلبت الموازين، وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر الأبيض المتوسط في الجنوب، في مصر والمغرب العربي، وفي الشرق فلسطين، وفي الشمال في بحر ايجة، وجنوب إيطالية وجنوب فرنسة وإسبانية، وكل جزر البحر الأبيض المتوسط . أراد الغرب التأثر في الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر . فلما فشلت الحملة الصليبية استأنفت من جديد في الاستعمار الحديث بالالتفات حول إفريقية وآسية ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر في فلسطين .

وبعد حركات التحرر الوطني، استقل العالم العربي في جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدود الطبيعية على المستوى العسكري، وان بقت آثاره على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي . وأراد الغرب ان يعيد الكرة في مرحلة ما بعد التحرر الوطني فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم وزعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذي القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا (Governance)، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم غير بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف في تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين في العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش، دون ان يعلموا ان التهميش ليس الكتابة على النص، بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد في الأطراف، وترك الإبداع للمركز وحده .

وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لأحكام السيطرة على العالم باسمه، ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. واجتهد المفكرون العرب في ترجمة (Globalization) عولمة او كونية . ويستحسنها البعض، لأن الهامش سيجد له مكاناً في المركز ولو في حوار، على الرغم من إخفاق حوار الشمالي والجنوب، والحوار العربي الأوروبي، وحوار الشرق والغرب. واصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستقلال الحضاري رجعياً، اظلامياً، أصولياً، إرهابياً، متخلفاً، ماضوياً، سلفياً، بترولياً، خليجياً، مع ان الدفاع عن العولمة يأتي من الخليج وأموال النفط

---

[1] حسن حنفي، الدين والثقافة والسياسة"، دار قباء، القاهرة، 1998م.

التي تساهم في اقتصاد السوق وشراء اسهم الشركات الأجنبية . كما انتشر مفهوم الإدارة العليا (Governance) أي مركزية التحكم، وإصدار القرارات على حساب المؤسسات، واللامركزية، والعمال وفائض الأنتاج. وازدهرت كليات الأعمال والإدارة (Administration Business)، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال الأعمال المستقبل في (افران) مثل (جامع الأخوين) في المغرب العربي، تدخل الثقافة الأنكليزية لأول مرة مخترقة الثقافة الفرنسية، بعد تحول المركز الثقافي اللغوي من الفرنكفونة إلى الأنجلوفونية . ولا فرق في البنية بين العولمة والإدارة العليا في إعطاء الأولية للمركز على الأطراف . كما صدرت مراكز البحث الاستراتيجي في الغرب خاصة وفي الولايات المتحدة مفهوم (نهاية التاريخ) بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانتصار الرأسمالية وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت . ولم يعد هناك تطور ولا تغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة . فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن وضاعت أزمات الرأسمالية في زحمة الإعلام، وسيطرة الرأي الواحد على شبكات الفضاء . بدأه هيجل إعلاناً عن قيام الدولة الألمانية القوية ومركزها بروسيا . وكانت فرنسة قد أعلنت من قبل عن توقف الزمن بانتصار الصورة الفرنسية ومبادئها الثلاثة : الحرية، الإخاء، المساواة، كما اعتبر كل تيار ومذهب نفسه التاريخ، الرومانسية، المثالية المطلة، الوضعية، الثورة الصناعية، الظاهراتية، الوجودية، البنيوية، الماركسية، البرجماتية، التحليلية، بل والايدولوجيات السياسية في هذا القرن كالنازية والفاشية . ووقعت حضارة التقدم المستمر في تناف مع نفسها بإيقاف التقدم وإعلأن نهاية التاريخ . مع انه في حضارات أخرى يبدأ التاريخ دورة جديدة، نهضة وتقدم وحداثة كما هو الحال في الشعوب المتحررة حديثاً .

وإذا تم إخراج مفاهيم العولمة، او الكونية، والإدارة العليا، ونهاية التاريخ لتقوية المركز، فانه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف، مثل مفاهيم (ما بعد الحداثة) نهاية عصر الحداثة الذي ارتبط بالقانون والنظام، والتنظير والتعقيل والترشيد، والتحكم في قوانين الطبيعة، وغائية الأنسان والكون، والتقدم والطموح، وهي المفاهيم التي قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحديثة حتى الأن . وبالتالي بداية عصر الفوضى في الطبيعة، والمعاداة للمنهج، وهدم العقل، والتعددية بلا غاية او هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير ابند)، وكأن الغرب بعد ما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها، يريد هدمها بما في الغرب من قوة على التجاوز يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول اليها، والاستفادة منها، خاصة أنها في مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضي إلى المستقبل . كما ذاع مفهوم (التفكيك) كخطوة ابعد من التحليل، تفكيك كل شيء بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذي جعله القدماء احد تجليات الألوهية وأشكالها . اصبح الشيطان الذي يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذي يجب تقطيعه حتى لا يبقى شيء ولا العنكبوت نفسه (دريدا). في التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وأحكام اللفظ تجنباً للأنشائية والخطابة.

وفي التفكيك تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارت) فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق، ولا تفيد معنى لاحقاً . الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ . وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف، وبحجة الطوائف والأجناس . وأخيراً يتم تصدير (صراع الحضارات) للنطق بما كان مسكوتاً عنه سلفاً، ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات، لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، والهاء الشعوب الهامشية بثقافاته التقليدية . بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائض النتاج عوداً إلى النغمة القديمة، مادية الغرب وروحانية الشرق، الحضارة اليهودية المسيحية في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكنفوشيوسية .

مخاطر العولمة على الهوية الثقافية

ان مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هي مقدمة لمخاطر اعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطني والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية. تعني العولمة مزيداً من تبعية الأطراف للمركز، تجميعاً لقوى المركز وتفتيتاً لقوى الأطراف، بما في ذلك الدولة الوطنية التي قامت بدور التحرر الوطني وتحديث المجتمع، والتي قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة، حتى انهيار المعسكر الاشتراكي. وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة في نظام العالم الجديد: حقوق الأنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الدعم الغربي لمراكز حقوق الأنسان بالمفهوم الغربي الفردي دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعوب. وانشرت البحوث عن الاقليات العرقية والطائفية من اجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير. وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع (Gender) في كل شيء في ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة التي لا تفرق بين ذكر او أنثى. وغام النضال الوطني بخلق عدو وهمي للمرأة هو الرجل بينما المرأة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد، وكل ذلك بداية للهدف الأعظم وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير في نهج الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذي تبنته بعد تحررها الوطني إلى القطاع الخاص الذي يساهم فيه رأس المال الأجنبي، ويزاحم رأس المال الوطني، وعلى الاقتصاد الوطني ان يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمي، برفع الدعم عن المواد الأولية، وترك كل شيء لقانون العرض والطلب، في الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. واتفاقية (الجات) تجعل كل شيء أسواقاً، الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من اجل تصريف الفائض الاقتصادي للدول الصناعية. وبالتالي تنتهي الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجاري الحر، حتى تصبح الدول الوطنية بالأمس القريب كلها أسواقاً حرة مثل هونج كونج وتايوان، ومن لا يقدر على المنافسة في الأسواق عليه ان ينزوي إلى متاحف التاريخ ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة. ولا تنظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الأطراف الا ركوب القطار الذي يحدد المركز اتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده ومحطاته التي يتوقف فيها، او التي يتجاوزها. فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر (البلطجة) والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق او نهبها باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والإكراه والإجبار، ما دام العنف اصبح وسيلة لتحقيق المطالب. وينتشر الفساد والمضاربة، ووسائل الكسب السريع، وتهريب الأموال، ويزداد الغلاء والنزف، ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال، ولمن يبيع الرقيق الأبيض. وتضيع القيم العامة. وينتهي ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسري والتشرذم الاجتماعي، كل فرد وكل طائفة تبحث لها عن قضية، بعد ان غابت القضية العامة، وبعد ان انحسر الوطن في قلوب المواطنين. ويسود الشك والنسبية كما ساد في المركز. وتعمم العدمية، وتنقلب القيم، ويسري الخواء في الروح، فتنهار الأمة، ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثاً إلى الاستعمار الجديد،- ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقة مثل النظام العالمي الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات. وتنشر أساطير الثقافة العالمية والوعي الكوني، والكوكبة، والعولمة. ويتوحد العالم كله تحت سيطرة المركز. تصبح ثقافته هي نموذج الثقافات. ويتم تخطيط كل شيء بحيث يختفي الخاص لصالح العام الذي كان في بدايته خاصاً، ثم اصبح عاماً بفعل القوة، مهماً نبه علماء

الاجتماع على ان المعرفة قوة (فوكو) او المعرفة مصلحة (هابرماس). وباسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع ان اللفظ سلبي (Acculturation) ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندية بين الثقافات فتبرز مفاهيم التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى ان ثقافة المركز هي الثقافة النمطية ممثلة في الثقافة العالمية، والتي على كل ثقافة احتذاؤها . وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها وليم جيمس في (عالم متعدد) لصالح عالم أحادى الطرف . ثقافة تبدع وثقافات تستهلك . ثقافة تصدر، وثقافات تنقل .

وبطريقة لا شعورية وتحت اثر تقليد المركز والأنبهار بثقافته يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه إطاراً مرجعياً للحكم دون مراجعة او نقد . وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر في المركز من أحكام خاصة : ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بين الدين والدولة، والأنقطاع مع القديم . وكلها أحكام صدرت في المركز بناء على ظروفه الخاصة، ولا يمكن تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف التي قد يكون فيها اتفاق شهادة الحس وشهادة العقل وشهادة الوجدان، والجمع بين المثالية والواقعية كما حاول الفارابي من قبل الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس الحكيم، وخروج العلم من ثنايا الدين، وقيام الدين على تصورات العلم، واستنباط شريعة وضعية تجمع بن القيم الدينية العامة وهي مقاصد الشريعة التي هي في القوت نفسه مجموع المصالح العامة، والتواصل بين القديم والجديد، المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية واليهودية معاً . يفكر الهامش بمقولات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع في خطا الأنتقال من الجزء إلى الكل دون ان يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التي نشأت فيها ويتحرر منها، ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة التي قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه وقد تتفق . تمنع ثقافة المركز اذن، نظراً للأنبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التي تحذو حذوها كل التجارب الأخرى، تمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والأنعطاف على الذات وممارسة قوى التنظير الطبيعية في كل عقل بشري، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب . فالغرب ليس بدعة، ولا نسجاً عبقرياً على غير منوال، ولا يتمتع بدقة فريدة على التنظير دون غيره . بل ان قوة رفض الماضي، الكنيسة وارسطو، هي التي دفعته إلى التوجه نحو الواقع والمجتمع اعتماداً على العقل البديهي فأنشأ العلم التجريبي، وأقام المجتمع على العقد الاجتماعي، وانتقل من التمركز حول الله والسلطان، إلى التمركز حول الأنسان والدستور . وليس هناك ما يمنع أي ثقافة من التحول الطبيعي من التقليد إلى الاجتهاد واعتماداً على الجهد الأنساني، سواء على نمط المركز نفسه او علي أنماط أخرى، فتتعدد الإبداعات البشرية، ولا يتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد في إبداع المركز .

وبمقدار ما يزداد التقريب في المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية، وأساليب الحياة الغربية، خاصة عند الصفوة التي بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها . فالفعل يولد رد الفعل المضاد، ليس المساوي له، بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعاً عن الأصالة، وتمسكاً بالهوية . تغريب في الظاهر أصولية في الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة ورجوع إلى التراث عند الجماهير . فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضي والتشريع له، وباسم الأنفتاح والتنوير يتم الأنغلاق والإظلام. وينشق الصف الوطني إلى فريقين : العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر ان لم يكفره او يخونه، كما هو الحال في الجزائر

إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وإزهاق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال في مصر بصورة اقل، وفي باقي أرجاء الوطن العربي في الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان . كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامي إذا كان الخطر قادماً من العلمانية، ناصرية شعبية مثلاً، ومرة أخرى الفريق العلماني إذا كان الخطر قادماً من الحركة السلفية، من اجل إشعال النار بين جناحي الأمة فيضفيان معاً ويقوي القلب او الوسط الذي تدعي الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة، وينهار مشروعها القومي . كل فريق يرى انه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده، ويتحول إلى صراع السلطة، صريح او ضمني، يصل إلى حد الاقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، فيكون الضحية. ويجد كل فريق أعوانه في الخارج، الغرب لأنصار الحداثة والنظم التقليدية لأنصار السلف، والوطن هو الضحية، ميدان الصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتصنيع الخصوصية لصالح الصراعات المحلية والدولية، ويصبح الوطن مستباح الدم والعرض، منتهكة حرماته . ويغيب الوفاق الوطني، وتعز المصالحة الوطنية، ويصمت الحوار الوطني، ويشق صف الكون فالمعركة اذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية أكاديمية علمية، بل تمس حياة الأوطان ومصائر الشعوب.

دفاع الثقافة العربية ضد مخاطر العولمة

لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الأنغلاق على الذات ورفض الآخر . فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً . إنما يتأتى ذلك أولاً بإعادة بناء الموروث القديم المكون الرئيسي للثقافة الوطنية، بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه، وكلا العنصرين موجود في الثقافة ويتم إعادة الموروث القديم بتجديد لغته من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والألفاظ الطبيعية، وتغيير مستويات تحليلية من المستوى الإلهي الغيبي التقنيني إلى المستوى الأنساني الحسي التحرري، فالتراث القديم، وهو الرافد الرئيسي في الثقافة الوطنية، نشأ في عصر مضي، وفي مرحلة تاريخية ولت منذ اكثر من ألف عام . ولم يعد معبراً عن مطالب العصر، وان كان عبر عن مطالب عصر مضى . لقد تغير العصر كله، من النصر إلى الهزيمة، ومن الإبداع إلى النقل، ومن الاجتهاد إلى التقليد، ومن العقل إلى النقل، ومن الحرية إلى القدرية، ومن البيعة إلى الشوكة، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر، وهذا يحتم إبداع ثقافة جديدة تعبر عن ظروف العصر من احتلال، وقهر، وتجزئة، وظلم اجتماعي، وتخلف، وتغريب، ولا مبالاة . هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم . وتكون البداية على الأقل بإعادة الاختيار بين البدائل، واختيار الأصلح لنا الذي ربما لم يكن اصلح للقدماء، وربما لم يكن اختيار القدماء في عصرهم اصلح لنا في عصرنا، فان لم تسعف البدائل القديمة، فان على الثقافة العصرية إبداع بدائل جديدة تكون إضافة من هذا الجيل على اجتهادات الأجيال السابقة . على هذا النحو يمكن تجديد الثقافة العربية إذ لا تعني الخصوصية والأنغلاق والتقليد، والأنكفاء على الذات واستبعاد الآخر والخوف من العصر . إنما تعني الخصوصية البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد، كما فعل القدماء في تأسيس علم الأصول، أصول الدين، وأصول الفقه، بل وعلوم التصوف منذ القرن الأول قبل الترجمة في القرن الثاني، وانتشار الفلسفة في القرن الثالث . تعني الخصوصية أدبياً، البداية بالجذور قبل الثمار، وبالجذع قبل الأوراق، وبالطين قبل الماء وبالأرض قبل السماء .

ويتطلب الدفاع عن الهوية الثقافية ثانياً كسر حدة الأنبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه،

وذلك برده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية . فكل ثقافة مهما ادعت أنها عالمية تحت تأثير أجهزة الإعلام، فإنها نشأت في بيئة محددة، وفي عصر تاريخي معين. ثم انتشرت خارج حدودها بفعل الهيمنة، وبفضل وسائل الاتصال. فلماذا يطبق المركز مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الثقافية على ثقافات الأطراف ويستثني نفسه منها؟ الا يمكن ان يصبح الدارس مدروساً، والملاحظ ملاحظاً، والذات موضوعاً؟ وهنا تأتي أهمية إنشاء علم (الاستغراب) من اجل تحويل الغرب من كونه مصدراً للعلم ليصبح موضوعاً للعلم، فيتم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية المنتشرة خارج حدودها نظراً، وفي الممارسة تمارس المعيار المزدوج، قيم التنوير داخلها، ونقيضها خارجها، الحرية والديموقراطية والعقل والعلم والتقدم والمساواة في الداخل، في المركز، والقهر والتسلط والخرافة والجهل والتخلف والظلم الاجتماعي في الخارج، في الأطراف .

كما تنتهي علاقة مركب النقص في الأطراف مع مركب العظمة في المركز، ويصبح كلاهما دارس ومدروساً، ذاتاً وموضوعاً، ملاحِظاً وملاحَظاً . فإذا كان الغرب يقوم بدور الذات، وثقافات الأطراف بدور الموضوع في (الاستشراق) فان الغرب يقوم بدور الموضوع وثقافات الأطراف بدور الذات في (الاستغراب) . هنا تتحرر الأنا من عقدة الخوف، وتنشئ لها مشروعها المعرفي المستقل ويكون لها طموحها العلمي، وتقضي على عقدة الرهبة من الآخر، وتبين حدود مشروعه المعرفي، وطموحه العلمي، وتحوله إلى شيء اليوم كما حولها هو إلى شيء بالأمس، وعلى هذا النحو تكمل الأنا تحررها الثقافي تطويراً لتحررها السياسي والاقتصادي وحفاظاً عليهما . وتنهي الأشكال الجديدة للهيمنة القديمة، وتعيد التوازن لحوار الحضارات، وتجعلها كلها على مستوى التكافؤ والندية، بحيث يمكن كتابة تاريخ البشرية بطريقة اكثر عدلاً . فلا يعد ما قبل العصور الحديثة بدايات التاريخ، وسيطاً وقديماً، وكأن ما قبلهما العماء، وما بعد العصور الحديثة هو التاريخ وما بعده الخواء . ان الأنسانية أوسع رحاباً من ان تحصر في تاريخ الغرب الحديث، والتاريخ اكثر عمقاً من ان يبتسر في العصر الحديث.[1]

ويمكن التخفف من غلواء العولمة ثالثاً عن طريق قدرة الأنا على الإبداع بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها، بين ثقافتها وثقافات العصر، ولكن ليس قبل عودة الثقة للأنا بذاتها، وليس قبل التحرر من الأنبهار بالآخر كنقطة جذب لها وإطار مرجعي لثقافتها . التفاعل في الواقع الخصب، وإحضار الماضي والمستقبل في الحاضر هو السبيل للمزج العضوي بين الخصوصية والعولمة، وصهرهما في أتون الواقع الجديد، ومتطلبات العصر . وإذا كان الصراع بين الخصوصية والعولمة هو في الحقيقة صراع على السلطة في المجتمع بين فريقين متخاصمين: السلفية والعلمانية فان المدخل الأيديولوجي لكليهما يمكن تعريته والعودة إلى المعاش، ومطالبة كل من الفريقين بالاستجابة إلى تحديات العصر، ففي الواقع يتم انصهار الفكر. ولا فرق بين ان يتم تحرير الأرض باسم الخصوصية، والجهاد في سبيل الله، والأن بقتال المظلومين للظالمين، وبين ان يتم دفاعاً عن الحريات العامة للأفراد والشعوب كما هو الحال في فلسفة التنوير. ولا خلاف بين ان يتم تحرير المواطن بإعلأن الشهادة، الشهادة على العصر بأن الله أكبر على كل من طغى وتجبر، والله اكبر قاصم الجبارين كما يحاول أنصار الخصوصية، وبين ان يتم ذلك باسم حقوق الأنسان كما يدعي أنصار الثقافة العالمية. ولا ضير ان يتم تحقيق العدالة الاجتماعية باسم الزكاة والتكافل الاجتماعي وحق السائل والمحروم والفقراء في أموال الأغنياء والمترفين، والاستخلاف، والشركة، وبين ان يتم ذلك باسم الاشتراكية او الماركسية او النزعة

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م.

الأنسانية، ولا حرج في ان تتم وحدة الأمة باسم التوحيد، وبين ان تتم باسم القومية او وحدة النضال العالمي. ولا خوف من ان يتم الدفاع عن الهوية والخصوصية الثقافية باسم الأصالة كما يريد أنصار الخصوصية، او باسم الثقافة الوطنية كما يريد أنصار الثقافة العالمية، وكما اتضحت في الأدبيات الاشتراكية. ولا ضرر من ان تتم تنمية الموارد البشرية باسم تسخير قوانين الطبيعة لصالح البشر، وبين ان تتم باسم التقدم والتصنيع. فالغاية واحدة وهي السيادة على الأرض. ولا فرق ان يتم تجنيد الجماهير باسم الأمانة التي حملها الأنسان وأشفقت الجبال والأرض والسماء منها، وبين ان تتم باسم النضال ووحدة النضال العالمي للعمال، وتحالف قوى الشعب العامل. فالغاية العملية واحدة، وان اختلفت الأطر النظرية، التعددية النظرية اذن ممكنة.

إذ لا يمكن توحيد أفكار البشر، وان أمكن توحيد قلوب الناس قد يفكر كل إنسان بطريقة، وان كان الهدف مع الآخرين واحداً لذلك تساءل الأصوليون القدماء: هل الحق واحد ام متعدد؟ وأجابوا: الحق النظري متعدد، والحق العملي واحد. الأطر النظرية عند الناس متعددة، والأهداف العملية لهم واحدة. ففي الواقع ينصهر الفكر، وفي التغير الاجتماعي يتحقق الخطاب. والوفاق الوطني تجميع للجهود وبذل للطاقة، حتى لو كانت المداخل النظرية متعددة. وهنا يبدو الخطاب الأيديولوجي هو الظاهر الذي يحتاج إلى تأويل، وفي الواقع تأويله. وهو المجاز وفي المجتمع حقيقته. وهو المجمل وفي الفعل بيانه وهو المتشابه وفي حياة الناس أحكامه. قد يكون الخلاف في اللفظ بين الخطابين، خطاب الخصوصية وخطاب العولمة، هذا يستعمل ألفاظ القدماء، وذاك يستعمل ألفاظ المحدثين. وقد يكون في المصدر وكلاهما لغة، ولا مشاحة في الألفاظ كما يقول الحكماء. هذا يستمد فكره من التراث، والآخر يستمد فكره من الحداثة. وكلاهما نقل، والخلاف فقط فيمن ينقل عنه. وقد يكون في المنهج، هذا يستعمل المنهج الاستنباطي يستنبط مصادره من أصول يقينية معطاة سلفاً، والآخر يستعمل المنهج الاستقرائي مقاصده من مصالح الناس واحتياجات العصر. وكلاهما منهج واحد فلا فرق في أسباب النزول عند القدماء بين ما يأتي من أعلى وما يصعد من اسفل، وبين ما يأتي من الوحي وما يصعد من بداهة العقل وإدراك المصلحة، كما تحقق ذلك في عمر بن الخطاب، محدث الأمة. وقد يكون في الإحساس بالزمان وحركة التاريخ هذا يرى ان الماضي افضل من الحاضر، وان السلف خير من الخلف وان خير القرون الأولى، وان الخلافة ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضوض، والآخر يرى ان المستقبل افضل من الماضي، وان الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها، وان الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، والتنافس في الخيرات. فالسابقون السابقون. إلا إذا خلصت النوايا، وصفت القلوب، وزهد الناس في السلطان، وراعوا مصالح الناس، وحرصوا على دور الأمة في التاريخ.

الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها(*)

أ.د. عبد العزيز الدوري

يحسن ابتداءً تحديد بعض المصطلحات والمفاهيم، في سبيل الوضوح، فالهوية، هي ما يحدد الذات ويميزها، والثقافة تعني شؤون الفكر والأدب والفن والقيم كما قد تعني الحضارة، والعربية تشير للغة، أو للأمة العربية.

ما هي الهوية الثقافية العربية؟ إنها الهوية العربية.

فتكون الأمة العربية في التاريخ استند أساسا إلى اللغة والثقافة. قد يذكر النسب في فترات، لكنه، وكما رأى ابن خلدون، اقتصر على جيل البداوة، وقد يذكر أثر الجغرافية كما رأى المسعودي.

وكان دور الإسلام محورياً في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها. فالإسلام رسخ العربية أفقا وثقافة، وكان دوره كبيرا في أن تكون العربية قاعدة العروبة.

والعربية لغة ووعاء للتراث، والعربية تعريب. ومنذ القدم كان العرب، واستمروا عبر التاريخ، عاربة ومستعربة، فأسس العروبة ثقافية. الهوية العربية هي هوية ثقافية.

وقد يكون للأمة أكثر من تعريف، فالمفهوم السائد لدى الغربيين هو أن الأمة هي الدولة، ولكن هذا لا ينفي وجود الأمة رغم التجزئة أو تعدد الكيانات، وهذه هي الأمة الثقافية التي تسعى لتحقيق نوع من الوحدة السياسية، كما هو شأن الأمة العربية.

والتحديات ليست جديدة على الأمة العربية، وأهمها ليست طارئة. فالأمة العربية بدورها التاريخي الممتد وبموقعها الجغرافي، كانت ولا تزال، عرضة لتحديات خارجية وداخلية.

ونحن نلتفت عادة إلى التحديات الخارجية، ولا نركز على التحديات الداخلية رغم خطورتها بالنسبة للتحديات الخارجية بل وللهوية.

لقد مثلت المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، الرد على التحدي الخارجي الأكبر، فمع الأخذ من الثقافة الغربية طوعا، ومع فرضها أحيانا، كان هناك عادة خوف على الهوية.

كان الغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل نهاية التطور وأن الحضارة البشرية انتهت إليها، وما عداها ركود وتخلف. ومع ذلك لم يغب عن الأذهان أن هناك تعددا وأن لكل أمة ثقافتها ولغتها. وجاءت الحركات الوطنية والقومية في آسيا وإفريقيا، وبخاصة منذ أواسط القرن لتؤكد ثقافاتها الموروثة ولتسعى لإحيائها وتطويرها. وشهد العالم – وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية بروز قوتين عظيمتين – يرافقهما اتجاهان في الثقافة: الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي الرأسمالي، ومع انطلاق الاثنين من حضارة واحدة فإن شيئا من التعددية الثقافية ظل قائما.

قد نشير إلى ما قدمه الغرب من تحد حضاري بإيجابياته وسلبياته، وإلى ما يراه البعض من تهديد للهوية وسعي لفرض التبعية بأنواعها وتصفية لحسابات تاريخية مفترضة.

وقد نشير إلى محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي، بدءاً بالجيش مرورا بإنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته. لكن هناك فرق كبير بين انطلاقة ذاتية للنهضة وبين ردود الفعل لتحديات خارجية مفروضة.

(*) د. عبد العزيز الدوري، "الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها"، في حازم الببلاوي وآخرون، تحرير وتقديم د. غسان إسماعيل عبد الخالق، النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان/ الأردن.

وقد نشير إلى السعي للإحياء والنهضة الذاتية بحركات إسلامية سلفية أو إصلاحية تحديثية، أو أصولية (كما يقال) أو عربية ثقافية. قد تكون هذه الحركات أو بعضها ذاتية، تواجه التدهور الداخلي وتسعى لإحياء الفكر والتراث (أو بعضه)، وقد تكون في الأساس ردا على التهديد الغربي بتجديد المفاهيم الإسلامية والفكر الإسلامي. وقد تأتي في إطار من المفاهيم الحديثة وفي الأخذ من الفكر والثقافة الغربية ليتبين لنا أن استمرار الاقتباس بحد ذاته قد لا يحقق ما نريد من نهضة ذاتية بل قد يبعد عن الهدف.

إننا الآن أمام ظاهرة (العولمة) وتفرد دولة بالهيمنة السياسية. والعولمة تعني هيمنة اقتصادية وسياسية واتجاها للهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من النظر الأوروبية السابقة التي ترى أن التاريخ ينتهي عند التاريخ الأوروبي وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية. فهي الآن تقترن بالقطب الواحد.

وقد بات من الصعب التمييز بين الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي تبدأ معه العولمة، سواء أكانت العولمة مجرد شكل من أشكال الأمركة العالمية أم ظاهرة مستقلة، فعلا، بل إن الرأي يتجه إلى أنها الهيمنة الأمريكية.

والعولمة في الحقل الثقافي تتجلى في شبكات المعلومات، والاتصالات، وقنوات البث الفضائي ودور الإنترنت (وجل هذه أمريكية). ويسترعي الانتباه المدى الذي بلغته الثقافة الأمريكية من حيث الانتشار والسيطرة على أذواق الناس في العالم، وغلبة الثقافة الشعبية عليها، لا ثقافة النخبة، ونمط الحياة الأمريكية اليومية في اللباس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية. إن الصادرات الثقافية الأمريكية لا تعكس إلا المستوى المتدني من الأنشطة الثقافية الأمريكية.

ويمكن إضافة أثر الجامعات ومراكز الأبحاث الأمريكية وانفتاحها أمام الطلاب الأجانب. إنها ليست النظرة العالمية التي تعترف بوجود ثقافات يمكن أن تتبادل التأثير، لكنها تعترف بالتعدد، فالعولمة تمثل الاختراق الثقافي وتأكيد شيوع ثقافة واحدة وطمس الثقافات والهويات الأخرى. وتصور العولمة – بما فيها الثقافة – وكأنها قدر محتوم وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها ولا تستطيع أن تعزل نفسها، وهذا جزء من دعايتها لا يمكن قبوله.

ومن جهة أخرى ثمة صلة بين العولمة وبين إثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول؟ ولا ننسى أن التحدي الإسلامي أكثر التحديات جدية للسيطرة الغربية الثقافية وغيرها منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. ولعل الحديث عن صراع الحضارات، والحديث عن نهاية التاريخ يسير في نفس الخط.

كما يشار إلى دور الصهيونية وتنظيماتها الكثيرة، على نفس الموجة في مواجهة الإسلام والعروبة وتشويه صورتهما وإظهارهما بمظهر مصدر العنف، ثم الجمود والتخلف. ومن ذلك محاولات تصوير المسخ والتزييف للتاريخ والثقافة على أنه تطبيع، وتصوير الفرض والقسر على أنه تعايش. إن البعض يدعو إلى تأكيد الوعي والإفادة من التكنولوجيا والعلم المتدفقين مع العولمة وتحاشي الخطير منهما. وهي الدعوى السابقة نفسها إلى أخذ ما يفيد من الموجه الغربية ونبذ السلبي والضار. وهي دعوة لا تخلو من تبسيط وسذاجة، فموجة العولمة لا تريد لهذه البلاد تطبيق العلم وامتلاك التكنولوجيا بل تقاوم ذلك أو تضربه وهذا ما رأيناه عبر التاريخ المعاصر.

لقد كانت التحديات في الماضي البعيد والقريب عاملا في تقوية الهوية الثقافية العربية، وسببا مباشرا من أسباب تماسكها.

إن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل، بتعزيز مقومات الهوية الثقافية من لغة وتراث ثقافي وتطويرها، وبالارتفاع بالقاعدة العلمية إلى مرحلة تطبيق التكنولوجيا. إن مواجهة

التحديات الداخلية ضرورة أولى لمواجهة العولمة وسنشير إلى جوانب منها.

لقد كان من أثر الاحتكاك والمواجهة مع الغرب، الازدواجية الثقافية التي تعود ابتداء إلى حركة التحديث في الدولة العثمانية وفي مصر في القرن التاسع عشر وإدخال التعليم الحديث والاعتناء به وترك التعليم الموروث لحاله. فتكون خطان من التعليم لا اتصال بينهما، وهي ازدواجية لا نزال نواجهها، بين من ينحاز إلى التراث وبين من ينحاز إلى التحديث والأخذ من الغرب. وبين الفئتين من يرى الجمع بين التراث والحداثة دون تبين سبيل واضح لذلك، وقد بدت بوادر محدودة لتبين هذا السبيل، ولكننا لا نزال بحاجة إلى تبين واضح.

ثمة جانب آخر لأثر الاتصال بالغرب، يتمثل في ازدواجية لغوية/ ثقافية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية دراسة وبحثا بالعربية في الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة، وبين العلوم والتكنولوجيا دراسة وبحثا بلغة أجنبية .

لم تكن العربية لغة الأدب والشعر فحسب، بل هي أيضا لغة العلم، ولا مجال للإبداع في العلم كما في الآداب إلا إذ كانت العربية لغة التعليم والكتابة والبحث فيه. ولنتذكر هنا أن العربية هي وسيلة الاستمرار والتراكم وهي تنطوي على أسلوب التفكير وعلى مجموعة القيم والمفاهيم، وهي وعاء الثقافة.

إن ما يكتب ويبحث في غير العربية يبقى خارج إطار الثقافة العربية، وليس جزءاً منها. وهذا يعني أن العلوم والتكنولوجيا التي تدرس وتكتب وتبحث بلغة أجنبية تكون بعامتها غريبة على الثقافة العربية.

كيف نتحدث بعد هذا عن نقل العلوم والتكنولوجيا وتطبيقها؟ قد ننادي بتعريب العلوم، وهذا ما لم نتقدم فيه. والتعريب لن يقتصر على نقل الكتابات في هذا الحقل إلى العربية، بل يتطلب التعليم وكتابة البحوث بالعربية إضافة إلى تمثل أساليب البحث العلمي. إن التعليم والبحث والكتابة في العلوم في إطار العربية، إضافة إلى العناية بالتعريب ضرورة للتقدم العلمي، وأساس لمستقبل يمكن أن نضيف فيه إلى الإنتاج العلمي.

ولذا فالمفروض أن تكون الثقافة العلمية جزءا هاما من الثقافة العربية.

إن من أسس ترسيخ الهوية الثقافية نظام التعليم وفلسفته. والنظر إلى المجتمعات العربية الإسلامية في الفترات التاريخية يشير إلى وحدة عامة في الثقافة، تنطوي على تنوع غني، وحين ننظر فيما وراء ذلك نرى ثمة في الأساس نظام التعليم ومفاهيمه وفلسفته، بداءً بالكتاتيب فالمساجد فمؤسسات التعليم الأخرى.

ولا يعنينا هنا تبين أسس ذلك التعليم ونظريته، بل أردنا الإشارة إلى أهمية وجود فلسفة وإطار للتعليم اليوم. إننا لم نضع في البلاد العربية نظرية للتعليم الحديث، ولا نجد مثل هذه النظرية في أي بلد عربي. ومع أن الجامعة العربية فكرت في هذا الاتجاه فعقدت عدة مؤتمرات للثقافة العربية، إلا أنها لم تتابع محاولتها، وسار كل بلد عربي في طريقه، وإن وجدت أمور مشتركة فهي تتصل عادة بالاقتباس من الغرب.

إن التجزئة والازدواجية في التعليم تشكل تحديا هاما للهوية الثقافية العربية التي هي أساس الهوية العربية.

إن الموقف من التراث له أهمية خاصة في الثقافة. فالتراث في صميم الهوية الثقافية ومن مقوماتها المهمة.

وقد يعني التراث كل نتاج المسيرة الحضارية للأمة من علوم ومعارف ومؤسسات وفنون وقيم وفكر، وقد يعني الإنتاج الفكري أو بعضه كأن يشار إلى الأدب أو إلى الفقه والتشريع في رأي بعضهم.

وقد يفكر بما هو هي من التراث، أو بالجوانب التي تؤثر في حياتنا، مما يتطلب موقفا وتقييما، أي كيف نتعامل مع هذا الجانب أو ذاك.

وللتراث في فترات التجزئة السياسية أهمية خاصة. ففي تمثله والإفادة منه تأكيد على المشترك الذي عزز الاتجاه للوحدة.

ولكن كيف نتعامل مع التراث؟ هل يراد إحياء التراث بنشر آثاره من مخطوطات ووثائق وإنجازات فنية؟ قد يساعد هذا على التعرف على أهمية التراث، لكن هذا يمثل الجانب المادي أو الكمي من التراث. وهل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي ولإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عبر هذا الطريق؟ أم أنه تأكيد للتقليد؟

ليس الغرض أن نحكّم التراث في أمورنا، بل الغرض أن نخضع التراث للتحليل والفهم والتقييم، وأن نفيد منه في حياتنا الحاضرة.

هل نبحث في التراث، إذن، عما يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجاتنا لصلته بتكويننا النفسي والخلقي والاجتماعي؟ قد يتم ذلك لغايات إيجابية أو قد يكون لتلافي سلبيات ونواحي فشل مثل: لماذا فشلنا تاريخيا في تطبيق الشورى وفي إيجاد مؤسسات لها؟

وقد ننظر إلى التراث لنقده من قبل المختصين لتمييز الحي منه مما كان دوره مؤقتا. وقد نجد أن بعضه، كالفكر السياسي والمؤسسات السياسية بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى نظرة جديدة. وقد نجد مثلا أن المؤسسات الإدارية لا دلالة لها في عصرنا إلا أن الفكر الإداري فيه قيم حسنة. إن توطين المؤسسات والنظريات، بل وحتى توطين التقنية قد لا يتم إلا بوجود أرضية طبيعية لدينا والتطبيق قد يجد مجاله في عموم التراث.

وقد ننظر للتراث من زاوية أخرى لنقول إن المهم تقديمه للناشئة ليكون جزءا من ثقافتهم. فالتراث عادة لا تُعنى به إلا فئة من المختصين وفي نطاق اهتمامهم. والمفروض عرض مفاهيمه للناشئة ليدخل في تكوين ثقافتهم.

وقد يرد تساؤل ها هنا: هل نواجه التحديات الثقافية بوجهتين منفصلتين، عربية وإسلامية؟ ألا تبدو إشارات البعض إلى وجود تناقض بين الإسلام والعروبة بعيدة عن الدقة؟ وألا تبدو إدانة الدعوة القومية باعتبارها عصبية ينكرها الإسلام دعوى خالية من الصحة؟

إذا نظرنا إلى الجذور بدءاً بظهور الإسلام، نرى أن العرب أول من حمل رسالته وبالإسلام توحدوا، وأنهم تحت رايته انتشروا في الأرض، وبالإسلام انتشرت العربية ابتداء وبه رسخت وأصبحت قاعدة العروبة، وبالعربية وضعت أسس الثقافة العربية الإسلامية وتوسعت وازدهرت. وبعد ظهور لغات إسلامية أخرى في الثقافة، فقد ظلت العربية لغة العلوم الإسلامية عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية.

واقترن الإسلام في فتراته الأولى بالعربية، حتى كانت الشعوب غير العربية لا تميز بين العروبة والإسلام، وقد رسخت هذه الصلة في وعي الجماهير، كما يتضح في المغرب العربي حتى الوقت الحاضر، حيث العروبة مرتبطة بالإسلام. ويظهر مثل هذا الارتباط في أوقات الأزمات في البلاد العربية وفي التحرك الشعبي بصورة عفوية.

والفكرة العربية أو العروبة تعبر عن الانتماء إلى الأمة. وهذه الأمة تكونت في الإسلام، في إطار التاريخ وعلى قاعدة اللغة والثقافة، فأساس القومية العربية ثقافي، فهي ليست عنصرية أصلا وهي ترفع صوتها في وجه الإقليمية من جهة، وفي موقف الدفاع عن العروبة والحضارة العربية الإسلامية في مواجهة حملات غربية. والحركة القومية في الأساس سياسية هدفها أن تحقق للأمة العربية كيانا سياسيا موحدا. أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

وإذا رجعنا إلى أوائل القرن لنرى الصلة بين الحركة العربية وسياسة الاتحاد والترقي، نرى أن هؤلاء اتخذوا وجهة طورانية مثلت تهديداً للعربية والعروبة في سياسة التتريك والهيمنة، فاتجه بعض العرب ضد الاتحاد والترقي، ورأي آخرون أن الخطر الأكبر هو الخطر الغربي واتخذوا وجهة عثمانية، ولكن هذا الاعتبار تلاشى حين تحالفت الدولة العثمانية مع جانب غربي.

كما يلاحظ أن الفكرة العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين وفي تيارها الرئيسي عربية إسلامية بجوار كونها وطنية في مصر (ثم في الشام) تتخذ العربية قاعدة مشتركة لمواجهة مشكلة الطائفية مع التزام واضح بالإسلام، وكان منتظراً أن يلتقي الخطان بعد الحرب العالمية الأولى.

وكانت النظرة الغربية تروج لفكرة أن القوميات في المشرق صورة منقولة عن القومية في الغرب. ولكن الأبحاث الحديثة انتهت إلى أنه بالإضافة إلى الهوية القومية بالمفهوم الغربي، فإن ثمة هوية قومية اثنية أو ثقافية توجد في المجتمعات غير الغربية خاصة.

إن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة العربية بالثقافة، لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل هي ممتدة في التاريخ وتكونت بعد تطور تاريخي نتيجة عدة عوامل في مقدمتها انتشار الإسلام وأثره، وانتشار العربية لغة القرآن، وتحولها إلى لغة الإدارة الثقافة في دار الإسلام لقرون، وخروج العرب من الجزيرة بالفتوح وبعدها.

إن فترات الأزمة تدعو إلى فحص أعمق للواقع. وهذا يدعو إلى النظر إلى جانب مهم من الثقافة العامة هو التاريخ، التاريخ الحي في النفوس والأذهان، وإلى إعادة بحث التاريخ. وليس الغرض العودة إلى فترة من الماضي العودة إلى فترة من الماضي أو السعي لإحياء ظاهرة فيه، بل المراد تحقيق فهم أعمق لمكونات وضعنا، ولإطلاق الطاقات في الحاضر.

لقد رحنا ندرس التاريخ أحيانا ونكتبه كما يوافق أهواءنا ويدغدغ عواطفنا لنذهب مزهوين بما وصلنا إليه في فترة ماضية. وبدل أن نحلل وندقق لنفهم، نحاول أن ننتقي من الروايات ما يناسب، بل ونقرأ النصوص ونكسبها المعنى الذي نريد لا الذي تحمله. وحين نواجه الأزمات نتساءل، كما تساءل مؤرخ فرنسي بعد سقوط باريس: "هل خاننا التاريخ"؟

إننا نجد في الشورى – كما طبقت أحيانا – فكرة الانتخاب، وفكرة تقييد الحاكم ويصار إلى أنها الديمقراطية. ولا نلتفت إلى أن استشارة الحاكم ليست ملزمة وأن القرار الأخير له. وتنتهي الشورى عند جل الفقهاء إلى قبول الشخص الذي يسمه الخليفة دون أية استشارة.

وقد نتجاهل التطور الذي انتهى إليه الفكر السياسي لدى أهل السنة والذي لا يجيز الخروج على السلطان مهما استبد وظلم مخافة الفتنة. ونجد التأكيد على الطاعة، فنأخذ بعض الكلام ونترك بعضه. فنقرأ ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ وننسى أن: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، أو كما قال أبو بكر "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم".

وبعد هذا، فإن الآراء الجميلة عن الشورى لدى بعض الفقهاء لم تجد المؤسسة أو المؤسسات التي تجسدها، فبقيت أمنيات لا أكثر.

لقد عاملنا التاريخ معاملة انتقائية، كتبنا على فترات وأغفلنا عامدين فترات أخرى. اعتنينا بفترات نعتبرها لامعة أو متقدمة وأهملنا فترات اعتبرناها مظلمة أو متخلفة. والتاريخ مجرى متصل، متى أهملت فترات منه لن نتمكن من فهم دلالاته، أو من إدراك حركته.

ألا ترون أننا مثلا أغفلنا أو أهملنا الفترة العثمانية من تاريخنا وهي تمتد حوالي أربعة قرون؟ هل يمكن أن نفهم الحاضر إن تجاوزنا مثل هذه الحقبة الطويلة؟ أليس الحاضر امتدادا لتلك القرون إلى حد بعيد؟

ويقابل هذه النظرة نظرة أخرى تجد بحث فترة أو أخرى مسألة شائكة، إذ لا يجوز فيها تقييم الأفعال، وتحديد التطورات ونقدها، بل إننا نخلط التاريخ بالعقيدة أحيانا، والعقيدة لا تقبل النقاش، في حين أن التاريخ لا يمكن كتابته دون تحليل ونقد. ومثل هذه النظرية تؤدي إلى الإرباك إذ تمنع النظرة الموضوعية وقد تفضي إلى سوء الفهم.

ألا يتكرر في كتابة التاريخ تمجيد الأفراد وإغفال الأمة؟ ألا يتكرر في التراث تمجيد عدل أو تقوى خليفة أو سلطان؟ أليس هذا هو المثال الذي نتطلع إليه؟ إلا يتكرر التنديد بالعامة – وبكل من لا ينتمي إلى فئة صغيرة من الخاصة – فيوصفون بكثير من نعوت التحقير، فهم الغوغاء والجهال؟ أين موقف الأمة من الأزمات وفي مواجهة الهجمات؟

بل لقد ذهب المؤرخون إلى نسبة الحركات الكبرى في التاريخ إلى أفراد وأغفلوا أو أهملوا دور الجماعات التي عملت وضحت لفترة من الزمن؟ فالدعوة العباسية مثلا والتي استمرت حركة سرية حوالي ثلث قرن تنسب إلى شخص مثل أبي مسلم الذي انضم إليها في الأربع سنين الأخيرة ليمثل الإمام في خراسان، وينسى ما سبق من دعاة ونقباء ومجالس وتضحيات. ألا يؤدي كل هذا إلى تأكيد فكرة الحاكم الفرد عدل أو لم يعدل؟

ألم يكن لهذه الأمة أو لفئات منها أدوار في التاريخ ومواقف تعبر عن توثبها؟ ألم تمر فترات أخذت فيها الأمور بيدها حين انهارت السلطة، أو غابت، لتنظيم وضعها ولتوقف أية فوضى تترتب على ذلك؟

والتاريخ يتناول نشاط الإنسان في الزمان والمكان، أي أن الجغرافية تكون العنصر الثالث. ولكننا في دراساتنا نمهل الجغرافيا إهمالا واضحا. ويندر أن توجد خرائط في كتب التاريخ وإن وجدت فهي صورية لا تفيد في شيء. أما الأطلس التاريخي فهو في مرحلة أولية جدا.

نعم.. إن الدراسات التاريخية تهمل الجغرافيا عادة وهذا يفقد التاريخ وضوحه ويقلل من شأن الأرض في وعي الدارس، وهو ما نشكو منه في كثير من المناسبات، وقلة الخرائط وندرة الخرائط التفصيلية مشكلة يشكو منها السياسي والعسكري والاستراتيجي وهي ثغرة في ثقافتنا العربية.

إن الجغرافية تمثل عاملا هاما للاستمرار في التاريخ، فهي عنصر ثابت ومستمر في تأثيره، وها هنا تتبدى أهميته الكبيرة في الماضي والحاضر. وقد تثير الجغرافية أسئلة كما أثارت في الماضي، ما طبيعة المنطقة الجغرافية لبلادنا بما فيها من سهول وجبال وصحار وبحار، وبما لمصادر المياه من أهمية في حياة الناس؟ ما أثر الموقع الجغرافي في النشاط الاقتصادي وفي العلاقات بالشعوب المحيطة والقريبة وغير ذلك؟ ما أثر البوادي والصحاري؟ هل هي سبب ترابط أو فصل؟ هل بقي لها دور المخزن البشري في الحاضر كما كان في الماضي؟

هذه مشاكل تتصل بالتاريخ، ولكنها تهمنا هنا لتأثيرها في الهوية الثقافية العربية.

إن دور التاريخ في الثقافة العربية كبير، ودوره في بلورة الهوية الثقافية كبير، ومن هنا تتبدى أهمية مناقشة آثاره وتصويبها.

ومن التحديات للهوية الثقافية دعوة البعض أو حديثهم عن أدب ينسب إلى قطر عربي أو آخر، تعبيرا عن نعرات إقليمية أو تأكيدا لوطنية معينة. وينسى هؤلاء أن الأدب ينسب إلى لغته أولا. وهناك من يدعو إلى العامية ويشجع الأدب الشعبي، وكأنه يريد الأدب أدبين.

إن العامية ترمي إلى تجزئة أخرى في حقل الثقافة، وهي الأمية المنتشرة في البلاد العربية، ونحن أمام عاميات عديدة وأمام مستوى متدن من الثقافة أو من الجهل. وهذا سيربك الهوية الثقافية ويضعفها، ولا أضيف جديدا حين أقول إن مكافحة الأمية هدف لكل بلد عربي، ولكن أين نحن من تحقيق الهدف؟

ومع أننا نرحب بالتنوع الذي قد يتوصل بالبيئات، أو ببعض التراث، في إطار الوحدة الشاملة ويكسبها حيوية وغنى، إلا أننا نخشى دعم التجزئة التي تشكل بذاتها تهديدا قويا للهوية الثقافية. إن خطر العولمة يفرض أهمية المواجهة الثقافية الشاملة، وإذا كنا نزداد بعدا عن الوحدة السياسية الشاملة، فإن الهوية الثقافية العربية تتطلب محورا من الوحدة الثقافية لتخفيف آثار التجزئة السياسية ولتكون في وضع أفضل لمواجهة التهديدات الخارجية. وهنا لا بد من التنويه بالمؤسسات والجمعيات الثقافية العربية العامة والدعوة إلى تنشيطها لتقوم بدورها في الثقافة العربية.

إن الثقافة لن تزدهر إلا في جو مفتوح من الأخذ والعطاء. ومن الاختلاف والاتفاق، وذلك يتطلب توافر الحريات. وتشير مسيرة البلاد العربية الحديثة إلى أن الشرط الرئيس للنهضة هو التحرر من الهيمنة الخارجية وتوفر الحريات العامة.

الأحرار وحدهم يستطيعون الصمود أمام التحديات الخارجية، وهم وحدهم يستطيعون رفض التبعية، والجو الحر لازم للنهضة الفكرية والثقافية. وفي الحرية والتعددية حيوية للثقافة وإغناء لها. إلا أن الآراء والنظريات عن الحرية لا تتحقق إلا عن طريق المؤسسات، أما الاعتماد على الأفراد فلن يورث استقرارا بل سيكون عرضة للأهواء والنزوات.

إن الحرية لا تتجزأ، ومتى توافرت فسوف ينفتح الطريق للتنوع في الإنتاج الفكري وللإبداع وحتى الأخذ من الغير لن يكون سليماً ونافعا حقا إلا مع توافر الحرية.

أما فرض أنواع من الثقافة والنظم فإنه لن يفضي إلى إغناء الثقافة بل قد يؤدي إلى الإضرار بها وربما إلى طمس جوانب منها وإلى إرباكها. ولا فائدة في خير ترافقه عبودية.

عولمة الثقافة[1]

أ. د. سالم ساري

العولمة: سيرة ذاتية مختصرة (Globalization C. V.)

1- **بطاقة تعريف**: قوة تدويل السلع والخدمات، ونقل الاقتصاد والسياسة، الاجتماع والثقافة، الإعلام والمعلومات، من الدائرة المحلية الضيقة للدول والمجتمعات إلى العالم الواسع كله، دون مثبطات أو عوائق أو حواجز من أي نوع.

2- **الألقاب الملتصقة**: "العولمة السعيدة" في فترة التبشير النظري، "العولمة المتوحشة" في فترة العمل الميداني.

3- **العلامات الفارقة**: "العولمة" (Globalization) باختلاف عن "العالمية" (Universalism).

4- **العلامات المطابقة**: "العولمة" (Globalization) يترادف مع "الأمركة" (Americanization.)

5- **صيغ التقديم**:

1. خيار ذاتي إرادي: قرار طوعي مستقل للأفراد والدول والمجتمعات (فترة البدايات).
2. ظاهرة تطورية حتمية: قوة وجودية مصيرية للنظم والشعوب والأمم (الفترة الراهنة).

6- **المكان**: العالم كله. مركزه أمريكا بالطبع (بامتداد افتراضي لأمكنةممكنة).

7- **الزمان**: القرن الحالي- الحادي والعشرون (بامتداد افتراضي لحقب قادمة).

8- **المفاهيم المركزية**:

1. الشراكة – الاندماج – الاعتماد المتبادل.
2. اقتصاد السوق التنافسي الحر.
3. الأسواق المفتوحة للإنتاج والاستهلاك على مستوى واسع.

9- **المؤسسات – الآليات المركزية**:

1. منظمة التجارة العالمية.
2. البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

---

[1] من كتاب: **مشكلات اجتماعية راهنة: العولمة وأنتاج مشكلات جديدة**، ص ص173–207 دار الأهالي، دمشق 2004. (بتصرف)

3. القوة العسكرية الاقتصادية السياسية لأمريكا.

10- **الأهداف – الطموحات**

1. رخاء اقتصادي. .2- ديمقراطية ليبرالية

3. حرية وتقدم

11- **الرموز المجسدة**: سلسلة الشركات العملاقة عابرة الحدود أ, القارات ومتطلباتها: جنرال موتورز، ماكدونالدز، بيبسي كولا، جينز، موبايلات، فضائيات، إنترنت، لغة إنجليزية.

12- **السادة – الفرسان الجدد:**

1. عمالقة المال والأعمال والمشروعات الاستثمارية.
2. أصحاب البنوك المندمجة والبورصات.
3. نجوم الفضائيات والمواهب والأفكار الكارزمية.

13- **الأعداء – الخصوم القدامى:** كل ما هو:

1. قومي.
2. ديني.
3. عنصري.

14- **نقطة التحول الحاسمة:** (11) سبتمبر (2001) – مستمر التداعيات.

15- **الأنواع – الأبعاد:**

1. عولمة اقتصادية – مالية.
2. عولمة سياسية – اتصالية.
3. عولمة علمية – تقنية.
4. عولمة إعلامية – معلوماتية.
5. عولمة اجتماعية – مؤسساتية.
6. عولمة ثقافية – معرفية.
7. عولمة نفسية – جمعية.

16- **خطوط العمل**: السير في خطط للتجزئ والتجميع حسب جهات المقاومة: عولمة الاقتصاد (المال)، ثم السياسة (القوة)، ثم الاتصال والمعلومات والمعرفة (الشاشة، الموبايل، الخطاب)، ثم المجتمع (الشارع العام)، ثم الثقافة (القيم واللغة والرموز) مع الحرص على عولمة النفوس والعقول والميول والاتجاهات كشرط مسبق للعمل (Prerequisite).

17- **متطلبات العمل**:

1. رؤية.

2. مبادرة.

3. جسارة – تصميم.

18- مجال الرؤية: نظر حاد في رؤية، تقدير المصالح، المشكلات العالمية بأبعد ما تراه أو تقدره دول العالم جميعاً، فرادى أو مجتمعة.

19- **مناطق السمع الحساسة**: الأذن الكبيرة المقابلة مباشرة لإسرائيل.

20- **مناطق الفعل – اللافعل**

1- التحرك فوراً طبقاً للمصلحة المشتركة للحلفاء

2-تجاهل تام للاتهامات، الاحتجاجات، الانتقادات.- مهما كانت نبرة الصوت، اتجاهه، أو صداه

3- الأدعاء بالنجاح والأنجاز – مهما كان

حجم الأخفاقات والتعثرات والأحباطات.

مقدمة

تعني العولمة (Globalization) ببساطة، الانتقال بالاقتصاد والسياسة، الإنسان والمجتمع، الثقافة والعلم، الإعلام والاتصال، من الخاص إلى العام، من الداخل إلى الخارج، ومن المحلي إلى العالمي.

وسواء كانت العولمة (Globalization) "أمركة" (Americanization)، مطابقة أو مفارقة، فإن عولمة المشكلات الاجتماعية، منذ بدايات القرن الحادي والعشرين بصورة أكثر وضوحاً، لم تعد تعني شيئاً أكثر من **عولمة الأخطار والتهديدات، وعولمة الأزمات والتحديات لأمريكا باعتبارها مشكلات اجتماعية للعالم كله.**

نجحت أمريكا العالمية المعاصرة، كمصدر إنتاجي تصديري وفير، وكنمط حياة ثقافي سياسي مميز، في تعميم النموذج الأمريكي وجعله بقوة وجاذبية النموذج العالمي الأوحد للإنسان، المجتمع العالمي الجديد.

والعولمة بالطبع، كل واحد متكامل الأبعاد ونسق متناغم الإيقاعات، والحديث عن كل نوع بعد منها منفرداً ليس حديثاً للفصل والعزل، وإنما للتحليل والوصل.

والعولمة أيضاً عملية مستمرة مفتوحة النهايات، والحديث عنها، اليوم والآن، ليس حديثاً لتقييم إنجازاتها مكتملة، وإنما لتقييم الوضع العالمي والعربي معها حيث هو في واقع الأمر، وفي اللحظة الراهنة، مع استشراف مستقبلي ممكن.

يوجّه الحديث في هذا الفصل عن عولمة المشكلات الاجتماعية الراهنة سؤال مركزي موصول:

- **ماذا جنى الإنسان العربي من العولمة؟**
- **هل استطاعت أنواع العولمة المتعددة أن تحل مشكلات المجتمع العربي المتعددة؟**

وبالمقابل، ولو بصورة ضمنية:

- ماذا تجني أمريكا (مركز العولمة) من عولمة العالم فيها وحولها؟

أولاً: العولمة الاقتصادية

تعني العولمة الاقتصادية عولمة المصالح المادية والبشرية للشركات والمؤسسات وللمشروعات والاستثمارات، للأفراد والجماعات.

والعولمة الاقتصادية هي عماد العولمة، وأكثرها منطقة اقتصادية وواقعية معيشية، وجاذبية نفسية، بل وحيادية أخلاقية ظاهرية.

تتبنى العولمة الاقتصادية اقتصاد السوق الحر، والتبادل التجاري الحر، فتسعى إلى تحرير الأسواق المالية والنقدية والضريبية، وكسر الحدود الجمركية والعوائق البيروقراطية.

تضمن عمل العولمة الاقتصادية مؤسسة العولمة المركزية: منظمة التجارة العالمية (WTO).

تركز العولمة الاقتصادية على صناعة الخدمات، كمط إنتاجي – استهلاكي جديد، كمصدر للغنى والثروة، ليحل محل نمط التصنيع الإنتاجي التقليدي:: فبدل العمل التقليدي في المصانع يحل العمل في مجتمع المعلومات، والبنوك، والأسواق المالية، وشركات برامج الكمبيوتر، والسياحة، والفنادق والمطاعم والمعارض ... الخ.

وبدل العمل الجسدي المألوف يجل العمل الذهني المتجدد في الجامعات (الخاصة – من الآن فصاعداً) ومراكز البحوث والدراسات والاستشارات ... الخ.

الإنتاج هو إنتاج المعلومات وعرضها وإنتاج المعرفة وتسويقها (الأفكار هي الأعلى سعراً في تبادلات سوق العولمة الاقتصادية)، تروج العولمة الاقتصادية لمنافع اقتصادها الجديد بالتبشير بنوع

من "التنمية المعولمة" (Globalized Development) مصدرها خيرات السوق العالمي الوفير الذي يمكنه أن يقلّص الهوّة بين الأغنياء والفقراء، ويحسّن أوضاع الناس وييسّر السيولة النقدية في أيديهم ويعمم الرفاة.

ولا تسوّق العولمة وعودها بالانتعاش الاقتصادي إلا مصاحباً لتسويقها مزاجاً للانتعاش النفسي للدول والأفراد.

ويأخذ هذا الانتعاش النفسي (اللازم بالطبع للاقتصاد) صور قناعات نفسية شعبية: "المهم هو ملأ الجيوب ولو بتفريغ العقول". "المصلحة لا تعرف حدوداً". "الفقر عدو مشترك". "الدولار لا وطن له ولا دين له"، ... الخ.

العولمة الاقتصادية وإنتاج المشكلات الاجتماعية

حققت الشركات الأمريكية العملاقة (قد لا تتعدى 500 شركة) سيطرة على اقتصاد العالم الكلي بامتلاكها رأس المال العالمي، ومفاتيح أسواق العالم، ولم تتوقف عن البحث المستمر، لمصالحها الاقتصادية المتزايدة، عن أسواق عالمية جديدة ممكنة.

وبالعولمة الاقتصادية المتحالفة مع القوة العسكرية تم لأمريكا، بنجاح السيطرة التامة على مجريات العالم والأرض، البشر، والموارد(1).

مظاهرات واحتجاجات وجبهات عالمية متساندة (من سياتل الى داقوس) لصالح فقراء العالم، في أفريقيا وأمريكا اللاتينية والبلاد العربية، ضد أخطار التنمية المعولمة حسب مواصفات ومقاييس البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي.

انهيارات وأزمات واضطرابات في أسواق المال والأعمال لم يفلت منها "نمور الغابات الآسيوية" ولا "ثعالب الصحراء العربية" المنفلتة نحو مضاربات العولمة ومغامراتها.

استجابت الدول العربية حتى أكثرها تمنعاً لدعوات الخصخصة (Privatization) وسارعت حتى أكثرها خشية وتردداً لنصائح تقليص الإنفاق الحكومي.

وكذلك استجابت الدول العربية لدعوة البنك الدولي الى الاندماج في السوق العالمي بالتخلي عن فكرة إقامة منطقة تجارة عربية حرة تلك الفكرة المتعثرة أصلاً منذ أكثر من (50) عاماً.

استجابت الدول العربي بتنافس ملحوظ لمتطلبات منظمة التجارة الدولية في التنمية والتجارة والاستثمار بتوفير بيئات مثالية للاستثمارات العالمية (تونس والأردن للسياحة، مصر للسيارات، دبي للأموال ... الخ) دون جدوى حقيقية.

فما زال رأس المال الأجنبي العالمي يتردد في الاستثمار لعدم ثقته في رأس المال الاجتماعي العربي – البشر، السياسة، الأمن، الثقة .

بمؤشرات الدخل الفردي العربي، مقارنة بمثيله في الدول العربية المتقدمة، لم يصل في الدول العربية حتى النفطية منها، إلا في مراتب متدنية تماماً، وكذلك الحال مقارنة حتى بمثله في دول أمريكا الجنوبية الفقيرة.

وكذلك الحال أيضاً في تدني معدلات الناتج المحلي العربي والصادرات العربية إلى العالم

---

(1) للتدليل على التحالف الفعلي للقوة الاقتصادية الأمريكية مع القوة العسكرية الأمريكية، يكتب مثلاً، توماس فريدمان **(1999)**: لا يستطيع ماكدونالدز صاحب سلسلة الوجبات السريعة العملاقة أن يعمل ويتوسع عبر العالم بدون قوة ماكدونالدز دوغلاس، صاحب مصانع طائرات **(F15)** العملاقة.

وأصول البنوك العربية المندمجة ... الخ(2).

1- تفاقم مشكلة البطالة (Unemployment) للعمال العرب، فرغم وعود العولمة بتوفير فرص عمل جديدة للعمال العرب في أماكنهم، لحاجات السوق الجديدة، أو فتح الأسواق العالمية لهجرة العمال العرب بحثاً عن التشغيل العالمي، في بلاد المهجر الغنية، فإن العمال العرب يكتشفون يومياً أن العولمة الاقتصادية لم تسوق إليهم إلا الوهم (Marketing the Illusion)، فكل ما عملته العولمة إلى اليوم أنها حولت أعداداً هائلة من العاملين العرب في المهن والوظائف التقليدية إلى كم هائل غير منتج، ولم تفتح مصانع أو مراكز خدمات ا, مشروعات استثمار جديدة في بلدانهم (ولو بأجور رخيصة لعملهم) بل وأقفلت أبواب الهجرة للعمل أمامهم، والمشكلة هنا أن هؤلاء العاطلون عن العمل بالعولمة، يتحولون تدريجياً إلى مراكز اجتماعية متفجرة للحقد والنقمة والاضطراب(3).

2- لم تحل "عولمة التنمية" (Development Globalization) مشكلة الفقر المحلية للمجتمع العربي، وإنما كل ما يمكن أن تكون قد عملته هو عولمة الفقر (Poverty Globalization) العربي، وذلك بأن أعطته مصدراً لوجوده ومبرراً لاستمراره في أعين العالم، بتصويره مرتبطاً بثقافة عربية غريبة الاعتقادات والتفضيلات والتوجيهات، لا ينفع معها الإصلاحات والبرامج والسياسات ما لم تتغير تلك الثقافة جذرياً.

ومعنى هذا أن العولمة لم تأخذ من الفقر عدواً مشتركاً لمجتمعات العالم كله، لا بد من التصدي له جدياً، وإنما أخذت عدوها المشترك بالأحرى، هم الفقراء العرب، وكأن هؤلاء لا بد من الإبقاء عليهم ليكون فقرهم مبرراً للتبعية بتقديم القروض والإعانات، وموضعاً للتشريط والمتطلبات، وخطورة العولمة هنا أنها تعمل بممارساتها اليومية على حمل الناس الفقراء على الاعتقاد بأنه على الرغم من أن الفقر مشكلة جمعية وطبقية فإن الخلاص منها لا يمكن أن يكون إلا خلاصاً فردياً وشخصياً تحت شعار "فلينقذ نفسه من استطاع بأية طريقة يستطيع".

وإذا كان الخلاص الفردي ممكناً بالعولمة الاقتصادية، فإن السؤال بصورة واقعية: أين هم أغنياء العولمة فعلاً من فقراء العرب؟ أين هم الذين أصبحوا أغنياء بالعولمة؟ فرادى أو مجتمعين أفراداً أو طبقات؟

3- ازدياد معدلات الفساد الاجتماعي المالي والإداري (Corruption) بأنماطه القديمة من كذب ونفاق، رشوة وواسطة، نصب واحتيال، تزوير وتزييف، وكذلك بأنماطه الجديدة (المعولمة) من التجارة الدولية المنظمة للمخدرات والجنس وغسيل الأموال والغش التجاري الدولي والشركات الوهمية والتهرب من الضرائب.

---

(2) يبلغ معدل الدخل افردي في الدول المتقدمة أضعافاً مضاعفة لمثيله في الدول العربية النفطية وغير النفطية، النرويج **(48710)** دولار، سويسرا **041880)** دولار، بريطانيا **(29360)** دولار، فرنسا **(27890)** دولار، كندا **(25090)**، الولايات المتحدة **(37600)** دولار، اليابان **(30990)** دولار، مقارنة بالدول العربية النفطية: السعودية **(8740)** دولار أعلاها دخلاً، الجزائر **(1880)** دولار، العراق **(1060)** دولار، والعربية اللانفطية: مصر **(1140)** دولار، الأردن **(1870)** دولار، لبنان **(5130)** دولار أعلاها دخلاً، وما زالت هذه المعدلات العربية أقل حتى من دول أمريكا اللاتينية المتعثرة اقتصادياً: البرازيل **(29000)** دولار، الأرجنتين **(3580(** دولار، والمكسيك **(6310)** دولار، (نقلاً عن مجلة ايكونوميست البريطانية، الحياة اللندنية **14** ديسمبر **2002)**.

إجمالي الناتج المحلي في الدول العربية مجتمعة أقل من الناتج المحلي لدولة أ,روبية جنوبية، إسبانيا مثلاً: والصادرات العربية إلى العالم لا تشكل أكثر من **(1%)** فقط من الصادرات غير النفطية (أرقام وزارة الخارجية الأمريكية، في الوطن القطرية، **18** ديسمبر **2002)** كل أصول البنوك العربية مجتمعة لم تصل لا إلى أقل من نصف رأسمال بنك ياباني واحد حديث **(475)** مليار دولار مقابل **(1000)** مليار دولار.

(3) الوضع العري اليوم بطالة أكثر وإحباط أكبر، والوضع العربي غداً بطالة أكثر دون أفق: **(14)** مليون مواطن عربي، راغبون في الوظائف ومؤهلون لها، ولا يجدون عملاً، **(50)** مليون شاب، شابة عرب يستعدون خلال الثماني سنوات القادمة لدخول سوق العمل العالمي المزدحم، والمحيط أصلاً (الوطن القطرية) **18** ديسمبر **2002**.

وهـــذه كلهـــا انحرافـــات وجـــرائم حقيقيـــة متزايـــدة فعـــلاً لأصـــحاب الياقـــات (WCC– White – Collar - Criminals) القدامى والجدد.

وإذا كانـت البيانـات والإحصـاءات الجنائيـة أو المحـاكم والمتابعـات القضـائية أو الصـحف والمحطات الفضائية ... الخ، لا تظهر من هذه المشكلات إلا قمة جبل جليد عائم، فذلك لا يعني أنها حـالات نـادرة فعـلاً، أو بأعـداد محـدودة جـداً، وإنمـا هي بمؤشـرات الواقـع العربي الفعلي، موجـودة ومنتشـرة ومتزايـدة، بـل ويجري بمنطق العولمـة الاقتصـادية قبولها وتبريرهـا وتوسـيعها بـأكثر ممـا يظـن عامة الناس.

وهكـذا تغـذي العولمـة ثقافـة اجتماعيـة عصـرية فاسـدة، وهي ثقافـة الإثـراء السـريع (Sudden prosperity Culture) كثقافـة فرعيـة (Sub-Culture) اقتصـادية – ماليـة مطابقـة للعولمـة الاقتصـادية – المالية.

وهكذا أيضاً تغذي هذه الثقافة نوعاً من الحلم العربي (Arabian Dream) الجديد مطابقاً للحلم الأمريكي (American Dream) القديم سواء في مادته أو مزاعمه أو اتجاهاته بوضعه صراحة ومباشرة على الخط (American – Dream – on - line).

يصـاغ الحلـم العربـي أساسـاً وبإضـافات يوميـة جديـدة للشـباب الـذكي الطمـوح ذي الأفكـار اللامعة، المقبل على الحياة والتغيير المنفتح على العالم والمصر أن يكون جزءاً منه.

ويصـاغ هـذا الحلـم أيضـاً للسياسـيين قـادة الـرأي العـام ورجـال – سـيدات المـال والأعمـال بحملهم على الاعتقاد أن بإمكانهم فك الرموز وإتقان شروط اللعبة (9Rule of the Game.

ولا ينجو من تأثيرات هذا الحلم المتنامي بسرعة مذهلة حتى الأكاديميين والباحثين والمثقفين والإعلاميين بحملهم على الاعتقاد أن بإمكانهم تسويق أفكارهم ونتائج بحوثهم ودراساتهم العملية، وتغيير مجرى تقاريرهم وتحقيقاتهم الصحفية، ليحصلوا منها على نطاق عالمي واسع على أعلى سعر ممكن ويربحـوا بهـا شـهر علميـة ونجوميـة إعلاميـة مغلّفـة بـالطبع بـإغراءات التثمين والتقـدير والتميز العالمي.

وللحلم الأمريكي المعولم قدرة على النفاذ إلى الجماعات والأفراد العاديين الطامحين في تخطي قيود طبقاتهم الضاغطة وتجاوز حواجز مجتمعاتهم الضيقة، ليعبروا الحدود إلى العالم الأوسع وذلك بحملهم على الاعتقاد أن بإمكانهم إذا رأوا أن يودعوا حياة الأحياء الشعبية والفقر والهامشية.

وأمام حتمية الاصطدام العملي بالحواجز والقنوات الدولية التي ما زالت مقفلة لاعتبارات الدين والقومية والإثنية والجنسية فإن قلة قليلة فقط من الانفتاحيين العرب هي التي تصل إلى حلمها اللذيذ بطرق مشروعة (Legitimate)، أما الغالبية العظمى الحالمة فإنها تقع في فخ النشاطات غير المشروعة (Illegitimate) من انحرافات وجرائم ومشكلات اجتماعية اقتصادية مالية جديدة مطابقة تماماً للحلم الاقتصادي المالي الجديد المعولم.

وخطـورة هـذه المشـكلة الاجتماعيـة كمـا يلاحـظ البـاحثون الاقتصـاديون المهتمـون بمتابعـة أشكال وآثار هذه الظاهرة المعولمة أن الدخول الخفية الناجمة عن الإفساد والفساد: تصبح تدريجياً هي الدخول الأساسية التي تفوق أحياناً في قيمتها الدخول الاسمية الناتجة من العمل مما يجعل الفرد يفقد الثقة في أهمية العمل الأصلي وقيمته، وبالتالي يتقبل نفسياً فكرة التفريط التدريجي في معايير أداء الواجب الوظيفي والمهني والرقابي فيتم تعلية العمارات بلا تراخيص ولا ضابط ويتم تسليم المباني والإنشاءات دون أن تكون مطابقة للمواصفات ويتم غش المواد الغذائية الأساسية وتهريب السلع التموينيـة للاتجـار بهـا في السـوق الحـرة ويـتم التهـرب مـن الضـرائب والتعـدي على أراضـي الدولـة

بالاغتصاب والأشغال، وفي غمار هذا كله يفقد القانون هيبته(5).

ثانياً: العولمة السياسية

تعني العولمة السياسية (Political Globalization) عولمة القوة والسلطة والنفوذ.

تنطلق العولمة السياسية من الإصرار على أن أمريكا هي النموذج الديمقراطي الليبرالي الوحيد. وما عداها من دول العالم إما أقل ديمقراطية أو لا ديمقراطية بالمرة. (ينطبق ذلك على روسيا أو حتى على دول أوروبا القديمة المعارضة "العجوزين فرنسا وألمانيا").

تقع الدول العربية بدرجات متفاوتة في دائرة الدول التسلطية المتخلفة سياسياً في التعامل مع شعوبها والعالم.

تدعو العولمة السياسية إلى تحديث النظم السياسية بإدخال تشريعات ديمقراطية وتبنّي اتجاهات سياسية ليبرالية، وإشاعة مناخات من الحرية والتعددية والشفافية ومن أهمها إتاحة الفرصة للمشاركة السياسية، واحترام حقوق الإنسان وتشجيع منظمات المجتمع المدني (Civil Society) أو ما يعرف أحياناً بالمنظمات الأهلية اللاحكومية (NGO – Non Governmental Organizations).

الآلية السياسية للتحديث السياسي هي تقديم إعانات وقروض ومنح وعطايا (مشروطة بالطبع) للضغط على الأنظمة العربية الحاكمة، بحملها على إدخال إصلاحات وبرامج ومشروعات سياسية حديثة لتحديث نفسها بإشاعة الحريات وتشجيع نمو الاقتصاد الحديث، والمشروعات الاستثمارية وحماية رؤوس الأموال المحلية وحراسة المصالح العالمية.

تستهدف الدول العربية تحديداً بالعمل الفوري الحثيث عل: استئصال لغة الكراهية والعداء ووقف دعوات التشويه والتحريض واقتلاع ميول العنف والتطرف وتحويل نزعات النقد والاحتجاج – سواء في وسائل إعلامها الرسمية أو فضائياتها الخاصة أو على ألسنة شعوبها، أو حتى في قلوب شوارعها وأزقتها.

العولمة السياسية وإنتاج المشكلات الاجتماعية

هذا النوع من العولمة، على جاذبيته هو اكثر أنواع الدعوات والمحاولات المعولمة التي لا تجد صدى أو مصداقية في المجتمع العربي اليوم.

المواطن العربي مسيس بالتجربة والمعاناة المباشرة والسياسة خبزه اليومي، بصورة كافية تجعله يدرك أنه لا يربح من العولمة السياسية إلا تبرير السياسات الشكلية، وتثبيت الصور والمصطلحات المشوهة الموجهة ضده بالذات. (6)

1- يعاني الإنسان العربي العادي جملة من المشكلات الاجتماعية السياسية المرتبطة بالسياسات والممارسات الأمريكية والموجهة نحوه بالذات باسم الحرية والتحرير والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهذه مشكلات علائقية متصلة بالعلاقات اللاسوية بين الذات والآخر:

---

(5) محمود عبد الفضيل، الفساد وتداعياته في الوطن العربي، ص4–11، المستقبل العربي، مايو 1995، ص7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(6) في مثل هذا الخداع والتضليل والإخفاء والتغليف يقول كافين رايلي المؤرخ الاجتماعي الثقافي الأمريكي المعروف: "تاريخياً نحن الغرب، لا تصدقنا في أمرين على الأقل: أمور الحرب وأمور الحب، أعتدنا على تغليف الغارة بالتجارة والصولات بالصلوات، الاحتلال بالمهمة المقدسة، والحروب بالسلام"، للأصول والأشكال التاريخية للمفاهيم والممارسات الغربية، انظر: كافيين رايلي، الغرب والعالم، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة المسيري وحجازي 1985، ص207–175،المجلس الوطني للثقافة، الكويت.

1. المعايير المزدوجة: تمارس بصورة مكشوفة لدرجة تجعل منها نمط حياة أمريكي صارخ.
2. الخداع والتضليل: يمارس بصورة منهجية متماسكة تجعل منه نمط حياة غربي ثابت.
3. مصادرة الحريات وانتهاك حقوق الإنسان: يمارس بصورة متكررة في مراكز العولمة نفسها بحيث لم يعد محظوراً ولم يعد نمط حياة سياسي عربي خالص.

ويدخل في هذه الممارسات اللاإنسانية الرقابة على البريد، التنصت على المكالمات الهاتفية، التفتيش والحجز والتحفظ، تسفيه المعتقدات الدينية والفكرية، العقوبات الجماعية (ليس فقط للجاليات العربية المقيمة في الغرب، وإنما للطلبة العرب والسواح العرب على السواء.

2- يعاني المواطن العربي العادي جملة أخرى من المشكلات الاجتماعية السياسية الجديدة الموجهة ضده بالذات، في الوقت الذي تدعي فيه العولمة السياسية محاربتها لأشكالها القديمة:

1. العنصرية والتمييز والاضطهاد.
2. الإقصاء والتهميش.
3. الحصار والتجويع.
4. القهر والإذلال.
5. الابتزاز والاستفزاز.
6. الفيتوات (Vito's) والأحلاف العسكرية.
7. العنف وإرهاب الدولة المنظم.

3- يدرك المواطن العربي بوعي كبير، أن:

1. دولته الوطنية تفقد تدريجياً وظائفها التقليدية الكبرى كحامية للقيم المجتمعية السياسية الكبرى، وتتقلص الدولة بسرعة لتكون شكلاً دون مضمون حقيقي، بمعنى أن تكون مجرد حامية وطنية لنظام المحلي، وحاسة محلية للنظام العالمي.
2. السياسيات والخطط والمشروعات السياسية المعولمة لا تستهدف أساساً إنتاج **حداثة** (Modernity) إنسانية مجتمعية عربية حقيقية، وأن الضغوطات والقروض والإعانات لا تقدم للدول – الأنظمة العربية لإحداث إصلاحات بنيوية (Structural) فعلية، أو التأسيس لتغيرات جذرية(Radical) عميقة في النظم السياسية والسياسات التعليمية التربوية العربية، وإنما هي بصورة واقعية مجرد **تحديثات** (Modernization) خارجية هشة، وإضافات مظهرية زائفة، على جسم سياسي تربوي مهترئ لا تريده السياسة المعولمة أيضاً إلا شكلا دون مضمون بمعنى أن لا تخدم هذه التحديثات أو الغربنة (Westernization) حاجات الإنسان العربي الحقيقية، بقدر ما تخدم أغراض العولمة نفسها(7).

ويلاحظ الباحثون المتعمقون في تحليل جدليات العولمة أن الحداثة الاقتصادية – السياسية لا تؤدي إلى تثوير الوعي والبنى التقليدية في الهوامش، وإنما تكتفي بتقويضها:

دون أن تنشأ البنى الحديثة البديلة القادرة على استيعاب العولمة الاقتصادية كقوة داخلية

(7) من الأمثلة الصارخة على شكلية هذه الإصلاحات والمشروعات والبرامج السياسية التحديثية يعلن كولن باول، وزير خارجية أمريكا، ديسمبر 2002، شراكة سياسية طموحة بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط تشمل المشاركة السياسية، المجتمع المدني، الشفافية، المرأة، مناهج التعليم العربية، ولا يخصص لهذه الإصلاحات الشاملة إلا 29 مليون دولار!

فإنها تبقى قوة خارجية ولذلك أيضاً يظهر المحدثون في بلدان الهامش كأنهم أتباع قوة خارجية وتبدو القوى المحافظة والرجعية التي لا تقل حداثة كأنها تمثل الأصالة(8).

ثالثاً: العولمة الاجتماعية

تعني العولمة الاجتماعية (Social Globalization) عولمة الحياة الاجتماعية للإنسان والمجتمع، بكل تفاصيلها ومجرياتها بالإحساس بالعالم والاتجاه إليه، وتجري المحاولة في كل مجتمعات العالم المختلفة حتى النائية والمنعزلة وذلك بتحرير الإنسان والمجتمع من قيود المحليات والخصوصيات الضيقة، ونزعات الوطنيات والقوميات المتعصبة، وتحقيق العدالة الاجتماعية للناس بغض النظر عن محددات اللون والعرق والجنس والجنسية والأصل الاجتماعي والإثني والمعتقد الديني والفكري ... الخ، وإزالة كل العوائق التي من شأنها أن تباعد بين الناس وتحد من اتصالهم وتفاعلهم وتعاونهم.

والزعم هنا أن تقود ديمقراطية السوق الاقتصادية إلى ديمقراطية إنسانية اجتماعية، بإطلاق طاقات الإنسان الإبداعية وتوفير الأمن والاستقرار الاجتماعي.

إحلال النظام الاجتماعي العالمي الجديد المتحرك (الذي يتشكل بالعولمة نفسها) محل النظام الاجتماعي القديم الساكن.

إحلال مقدس العولمة المتغير (الاقتصاد والدولار) محل مقدس المجتمعات التقليدية الراسخ (الدين والعادات).

التوجه نحو تفكيك الثوابت المجتمعية التقليدية: مؤسسة الزواج والأسرة، العائلة، القبيلة، الجيرة، الحي، التربية، الأخلاق باعتبارها جميعا جامدة متصلبة أو مترددة رافضة للتغيير العالمي.

العولمة الاجتماعية وإنتاج المشكلات الاجتماعية

الذي يجري حالياً في مجريات العولمة الاجتماعية هو تدمير متواصل للاستقرار الاجتماعي وتهديد مستمر للأمن الاجتماعي. فلا تستطيع العولمة الاجتماعية إلا العمل على **تفكيك** مجتمعات العالم ، في الوقت الذي تدَّعي فيه أنها **تعمل على توحيدها** في كل واحد متآلف متضامن:

1- ازدياد حدة النزعات الانعزالية وتزايد هوة المسافات الاجتماعية بين الأقطار والشعوب رغم اتصالها الظاهري.

2- نمو النزعات والميول والاتجاهات وعودة التشريعات والقوانين والتنظيمات العنصرية للألوان والأعراق والأديان والمذاهب المغايرة.

3- انهيار الضوابط الاجتماعية والأخلاقية التقليدية – الدين والأسرة:

1. ارتفاع معدلات الطلاق والتفكك الأسري، وتراجع معدلات الزواج، وانتشار أشكال جديدة من الزواج العرفي والمثلي بين أفراد النوع الواحد (Homo)(9).
2. تراجع معدلات الخصوبة وانتعاش تكنولوجيا منع الحمل وتحديد النسل، ونجاح عمليات الإجهاض (Abortion) والهرب من مسؤولية الأطفال، أصابت جميعاً الأسرة التقليدية حتى النووية (Nuclear Family) في مقتل، إذ تحولت الأسرة بالعولمة الاجتماعية

---

(8) عزمي بشارة، بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً، ص58–49، المستقبل العربي، مايو 1998، ص50، مركز دراسات الوحدة العربية.

(9) من الأمثلة المفزعة على تراجع معدلات الزواج وأشكال الأسرة المعهودة ما تشير إليه التقديرات من أن طفل من كل ثلاثة أطفال في أمريكا مثلاً، يولد اليوم خارج مؤسسة الزواج والأسرة، وترتفع النسبة إلى 50% أي طفل من كل طفلين، في الدول الاسكندنافية، وأصبح الإقبال على الزواج المثلي بين أفراد النوع الواحد مقبولا ومسموحا به مؤخراً حتى في مجتمعات محافظة تقليدياً مثل الأرجنتين.

إلى مجـرد طقـوس للاتصـالات والمجـاملات الرسـمية البـاردة دون مضـمون حقيقـي للتواصلات والتفاعلات الحميمة.

3. ارتفاع معدلات الجرائم والانحرافات بصور وألوان جديدة، وبتصاعد ملحوظ(10).

ومع ضخامة هذه الاضطرابات والانهيارات الاجتماعية فإنها ليست إلا ملامح ومظاهر جزئية مما يسجله فوكامايا، الباحث الأمريكي الاستشراقي النافذ، في كتابه الجديد: **الانهيار العظيم** The Great Disruption 1999 ويرصد فيه ارتفاع معدلات تفجر الجريمة، الاضطراب الاجتماعي، وفقدان الثقة، باعتبارهم أهم مظاهر الانهيار الغربي (المعولم)(11).

4- تفاقم حدة المعضلة الاجتماعية وتراجع مؤشرات الأمن الاجتماعي والإنساني بازدياد معدلات الفقر والبطالة والجهل والمرض والنزاعات والحروب.

فقد قام البحث المحموم عن تعظيم رأس المال الاقتصادي على سحاب رأس المال الاجتماعي إلى تقليص شبكة الأمن الاجتماعي وقاد بالتالي إلى ازدياد نقمة الشرائح المحرومة والمهمشة أو المعزولة والمحيدة على النظام الاجتماعي العالمي الجديد وإفرازاته الاجتماعية السامة(12).

5- تقلصت الحمايات الاجتماعية التي تقدمها الدول العربية عادة لمواطنيها في الصحة والتعليم والإسكان والضمان الاجتماعي.

بل انحسرت خدمات امتيازات دولة الرفاهية حتى في مجتمعات الخليج العربية سواء في خدمات الماء والكهرباء والاتصالات وتراجع الدعم الحكومي لسياسات الأرض والقرض أو حتى مجانية الصحة والتعليم.

6- بتدميرها المنهجي المستمر للوحدات الاجتماعية الراسخة الفاعلة تاريخياً في المجتمع العربي (المسجد، الأسرة، المدرسة، الجيرة) فإن العولمة الاجتماعية تدمر كل ما هو اجتماعي وجمعي وكلي من مخزون المجتمع من القيم الأصيلة المشتركة.

فتنحسر قيم الثقة والتكامل والتراحم مفسحة المجال لقيم الفردية والمصلحية والمنفعية.

ويتضاءل الطابع الحميمي الاستمراري المتدفق للعلاقات والتفاعلات ليطغى عليها الطابع المادي الشكلي الانقطاعي "لم يعد الناس عندنا يستحون من أحد، ولم يعودوا يثقون بأحد، ولا يمكنهم الاطمئنان إلى الغد".

7- ومن الأبعاد الإضافية للعولمة الاجتماعية أن الحياة أصبحت أكثر خطورة مما كانت عليه: فالدول الأكثر ثراء في العالم والمدن العالمية الكبرى، أصبحت هي نفسها الدول والمدن التي لم تعد

---

(10) ارتفعت معدلات جرائم العنف في المجتمعات الغربية لأكثر عولمة – أمريكا وبريطانيا والسجل الأمريكي في جرائم العنف بالذات أكثر سوءاً مما تعكسه معدلات الجريمة الرسمية التي تقدر حوالي **800** شخص من كل **100** ألف شخص عام **1988** لهذه الجريمة في أمريكا، بينما تتجه معدلات الجرائم العنيفة في مجتمعات آسيوية أقل عولمة نسبياً مثل اليابان وكوريا الجنوبية إلى مستويات مستمرة في الانخفاض خلال الفترة نفسها. ويعتقد فوكاياما أن اليابان وكوريا الجنوبية قد نجت من الانهيار الاجتماعي الكاسح في الغرب نظراً لوجود نسيج من الأعراف والالتزامات الجماعية والجماعات غير الرسمية بل وازدادت في هذه البلدان الآسيوية الصناعية الكبرى معدلات الولادة وكذلك معدلات التماسك الاجتماعي وتميز القيم الآسيوية من حيوية سلطة الجماعة والأسرة والمرأة والتعليم والمثابرة والانضباط والإحساس بالمسؤولية، مقترنة بزيادة معدلات النمو الاقتصادي.

(11) أنظر المراجعة النقدية لكتاب فوكوياما في الملف السابع والأربعين من ملفات القرن العشرين، الراية القطرية، 29 يناير 2000.

Fukuyama, F. The Great Disruption: Human Naure and the Reconstruction of Social Order, 1999.

(12) في التأثيرات الاجتماعية للعولمة انظر مثلا: هانس ، مارتن وهارالد شومان "فخ العولمة": الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، اكتوبر **1998**، وانظر كذلك: الشاذلي العياري، ظاهرة العولمة والمسألة الاجتماعي، ص**16–17**، المنتدى، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، آذار، مارس **1999**.

قابلة لعيش الإنساني فيها، بأنواع جديدة من التلوث البيئي، الاجتماعي، القيمي، والأخلاقي.

رابعاً: العولمة الثقافية / الإعلامية

تعني العولمة الثقافية (Cultural Globalization) عولمة **القيم** و**اللغة والرموز** (Symbols) **بوسائل اتصالية جمعية** (Mass Media) **عالمية.**

ورغم أن الثقافة مضموناً ومكاناً وزماناً لا تحتاج إلى عولمة أو علام فإن العولمة في المقابل لا غنى لها عن ثقافة معولمة على نطاق واسع.

فلا يمكن ضمان عولمة العالم بفعالية وأمان إلا بعولمة ثقافاته المتعددة المختلفة في كل واحد، موحد الرموز، متجانس الصياغة، متناغم الخطاب، يصل إلى العالم كله عبر قنوات ووسائل وشبكات اتصالية أحادية **المصادر** (Sources)، **والرسائل** (Messages) و**المضامين** (Contents).

وإذا كان **الاقتصاد هو بداية العولمة** ومنطلقها الأول، فإن **الثقافة هي نهايتها** القصوى وغايتها النهائية.

فلا يمكن عولمة الاقتصاد والسياسة والاجتماع والتربية والتعليم والعلم جميعاً إلا بثقافة تغذي هذه الإنتاجات والممارسات والفعاليات الحيوية، وتتغذى منها في الوقت ذاته.

لا تتغذى الثقافة المعولمة من بنية ثقافية اجتماعية إنسانية حضارية، وإنما من بنية اقتصادية رأسمالية متطورة، لتتحول الثقافة إلى سلعة اقتصادية خالصة أو بضاعة معروضة للبيع بثمن الاستهلاك.

ليس الإنتاج الثقافي (Cultural Production) في واقع الأمر ألا إنتاجاً اقتصادياً (Economic Production) خالصاً. **يتم إنتاج الثقافي بنفس العمليات والآليات والأهداف التي يتم فيها إنتاج الاقتصادي**:إنتاج على مستوى واسع (Mass Production) لاستهلاك على مستوى واسع، (Mass Consumption) لتحقيق أعلى ربح (Profit) ممكن، (ثقافة شعبية رخيصة، معرفة عملية شائعة، استخدامات معلوماتية ممتدة، أقراص ممغنطة مكثفة C. D's).

أسواق الثقافة المعولمة، تماماً كأسواق الاقتصاد المعولم لا تنام، تدرك أنها لا بد تبقى متيقظة متحركة، على مدار الساعة، مستجيبة لنتائج استطلاعات الرأي العام المتغيرة على نطاق العالم كله.

كما تدرك أن إنتاجها لا بد أن يخاطب قلوب العامة (Masses) لينال قبولها، وعقول الخاصة (Elite) لينال تقبلها فتضمن رواجها واستهلاكها وتجديدها بنفس السرعة والطراوة والجاذبية التي تم فيها إنتاجها.

ما يجري في المشهد الثقافي العالمي اليوم هو بدلائل شتى، محاولات منظمة لعولمة العالم ثقافياً بمقاييس ومواصفات ثقافية أمريكية خالصة: نشر اللغة، تعميم القيم، تبني الرموز الثقافية الأمريكية باعتبارها المكونات الثقافية العالمية.

ورغم أنها تبدو أكثر أنواع العولمة وأهدافها ليونة وسيولة وتدفقاً تثبت العولمة الثقافية أنها الأكثر صلابة وصعوبة وعناداً.

1- تنظر الشعوب بما فيه الشعوب الغربية المنافسة للعولمة الثقافية اليوم باعتبارها محاولة صارخة للهيمنة الأمريكية على العالم وطبعة بطابعها، ولا يحدث ذلك لأن أمريكا المهيمنة هي الأقوى إسهاماً ثقافياً نوعياً، وإنما لأنها هي الأقوى اقتصادياً وعسكرياً بالفعل.

2- وبعد خلاصها من معاناة مركزية ثقافية أوروبية (Euro-Centrism) قديمة تنظر ثقافات العالم المحلية بما فيها الثقافة العربية إلى العولمة الثقافية باعتبارها ليست سوى مركزية ثقافية أمريكية (American Centrism) جديدة، وكلاهما نزعة للمركزية العرقية (Ethno-Centrism) الحادة حول الذات الحضارية التي تصر على التطابق ولا تعترف بحق الثقافات الأخرى في الاختلاف والتعدد والندية

والتكافؤ أمام إصرارها على مزاعم السمو والتفوق والتميز، بالنظر إلى ذاتها بأنها الأرقى ثقافة والأنقى عرقاً والأذكى عقلاً.

وفي هذا الإصرار على الهيمنة بالطبع أحياء المشكلات الاجتماعية الثقافية القديمة الكريهة، العنصرية (Racism)، التعصب (Prejudice) التمييز والاضطهاد (Prosecution)، الصور النمطية (Stereotypes)، التصورات المشوهة (Distorted Images) للآخر الضد.

3- ينظر العرب إلى العولمة كلها باعتبارها عولمة ثقافية – بداية ونهاية ويتعاملون معها باعتبارها موجهة ضدهم بالذات – أولا وأخيراً.

فلا يستثير ما يجري على المشهد الثقافي العالمي لدى المواطن العربي العادي إلا عودة قسرية "لنظرية المؤامرة" (**Conspiracy Theory**)(13).

ولا تبعث الخطابات المرتبطة بالعولمة الثقافية اليوم إلا على أحياء غير مريح لتاريخ العلاقات التشارطية الضدية بين العرب والغرب.

ولا تغذي هذه الخطابات المعولمة إلا صوراً مضخمة وتصورات مشوهة للعرب المسلمين منذ حقبة الاستشراق (Orientalism)(14)، بإضافات إسرائيلية حديثة، بالطبع(15) بتصويرهم نمطياً بأنهم المصادر التاريخية المبكرة للمشكلات الاجتماعية القديمة – المتجددة، **الإسلام** (العربي)، **العقل** (العربي)، **المرأة** (العربية) هي لمصادر الثقافية الأصلية للمشكلات العالمية الراهنة، من عنف وإرهاب وعنصرية وعداء، وجهل وتخلّف.

ولا تبعث الكتابات الأمريكية الاستشراقية النافذة (نهاية التاريخ، صدام الحضارات مثلاً) إلا على استحضار لحقب الصراع الحضاري، مشاعر الاستفزاز والتحريض، ومناخات العداء والكراهية(16).

4- لا تقابل العولمة الثقافية اليوم (محكومة بالأهداف والسياسات والممارسات الأمريكية المغلفة بالعولمة) إلا بإصرار المجتمعات العربية (مقاسة بمؤشرات مساجدها وشوارعها وأحيائها الشعبية) على التمسك بمرجعياتها الثقافية الثابتة – الإسلام، العروبة، اللغة العربية – باعتبارها أكثر من أي وقت مضى هي ثوابت الأمة في وجه تيارات العولمة / الأمركة الغازية.

ولا تتوقف المجتمعات العربية عن البحث وإعادة البحث في الدين عن أمن إنساني للمواطن العربي الذي تدمره العولمة يومياً بكل متغيراتها الغربية العجيبة، وبكل تداعياتها المجنونة المتسارعة.

وهكذا تنتج العولمة الثقافية أكثر من غيرها، مشكلات اجتماعية في المجتمع العربي بسلسلة متصلة من الفعل (المعولم) (Action) ورد الفعل (العربي) (Reaction.)

---

(13) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، **1997**.

(14) في النقد المنهجي البارع للمقولات الاستشراقية المغلوطة، انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، الطبعة الثالثة **1991**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان. وانظر كذلك نقداً تفصيلياً: سالم حمبش: الاستشراق في أفق انسداده، **1991**، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب.

(15) لتثبيت المصطلحات المضللة وتسويقها عالمياً كإنتاج ثقافي عربي راسخ، وليس ممارسة إسرائيلية منظمة: يقول نيتنياهو وزير الخارجية الإسرائيلي السابق، جذور الإرهاب هي كراهية الغرب، وليس النزاع الإسرائيلي – الفلسطيني، الإسلام المقاتل لا يكره العرب بسبب إسرائيل بل يكره إسرائيل بسبب الغرب، فإسرائيل جزيرة صغيرة من القيم الغربية الديمقراطية وسط بحر عربي من التسلط والقمع، الراية القطرية **11** سبتمبر **2002**، نقلاً عن مقابلة لنتنياهو مع صحيفة ستامبا البريطانيةز

(16) لمثل هذه الكتابات الاستشراقية المستقبلية الثقافية الحضارية الأمريكية، انظر: فرانسيس فوكامايا: "نهاية التاريخ وخاتم البشر" ترجمة حسين أحمد أمين، **1992**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة. صامويل هنتغون، صدام الحضارات، **1995**، ترجمة مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت. وانظر كذلك نقداً لهذه المقــولات الأيديولوجية العنصرية المنحازة: إدوارد سعيد، صدام الجهالات، الحياة، **21** أكتوبر، **2001**.

ففي الوقت الذي تصارع فيه العولمة الثقافية الجهات العربية الصلبة للدين، التربية، التعليم، القيم، الأخلاق، الاتجاهات، فإنها تبعث في المجتمع العربي على إحياء الحركات الجهادية والنزعات الأصولية، وميول العنف والتطرف، واتجاهات التقوقع والقطيعة.

5- يجيب العرب اليوم على السؤال المصيري القائم: نكون أو لا نكون؟

لا باعتباره سؤالاً مرتبطاً بقوة الاقتصاد أو السياسة، ولا بقوة الأسلحة العسكرية والإعلامية بقدر ما هو الآن، أكثر من أي وقت مضى، سؤال عن الوجود الثقافي في المقام الأول.

وينظر العرب إلى الثقافة باعتبارها حصنهم الأخير للدفاع عن التراث والهوية كما هي سلاحهم الفعال في حماية التاريخ والجغرافيا وصيانة الماضي والحاضر والمستقبل.

فما هي الثقافة؟ ولماذا الثقافة؟

ما دامت الثقافة (Culture) منظومة المعتقدات والأيدلوجيات، المعارف والخبرات، الآداب والفنون، السنن والأعراف، القوانين والأخلاقيات، العادات والتقاليد، القيم والمثل والمبادئ، التفضيلات والتوجهات، فإن الوعي الجمعي بها هو الذي يجعل منها هوية جمعية خاصة.

الوعي بالهوية الثقافية (Cultural Identity) هو وعي جمعي بالاختلاف والتميز، بالفروق والحدود، بنقاط الالتقاء والافتراق، بين ثقافة الذات وثقافة الآخر(17).

يقدم الجابري مجموعة من الأطروحات الهامة حول العلاقة بين هذين الضدين: العولمة والهوية الثقافية(18).

ويمكن تلخيص محاور هذه العلاقة الصراعية القائمة في ثلاثة مضامين وأهداف وتوجهات:

الخصوصية – الاختراق – التجديد

تتحدد العلاقة بين المستويات الثلاث للهوية (فردية، جمعية، قومية) دائماً بنوع الآخر الذي تواجهه، وما دام الآخر خارجياً فإنه لا يقع إلا خارج الأمة، الدولة، الوطن، بينما تبقى هوية الذات (الوطنية/القومية) هي التي تملأ مجال الأنا بتعريف وتحديد وتميز وافتخار.

العولمة نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي: إحلال للصراع الثقافي محل الصراع الأيدلوجي.

يستهدف الاختراق الثقافي السيطرة على الإدراك، اختطافه وتوجيهه، وبالتالي سلب الوعي والهيمنة على الهوية الفردية والجماعية، وبالسيطرة على الوعي يتم إخضاع النفوس وتعطيل فاعلية العقل، تكييف المنطق، والتشويش على نظام القيم، توجيه الخيال، وتنميط الذوق، وقولبة السلوك(19).

تقوم ثقافة الاختراق للهوية الثقافية على جملة من الأوهام وتقوم وسائل الإعلام الحديثة (خاصة الفضائيات والإنترنت) بنشرها بجاذبية وتماسك(20).

(17) سالم ساري، إشكاليات الثقافة والحضارة، مصادر وأبعاد الصراع القادم، ص**117–83**، البصائر، مجلد **2** العدد **1**، آذار **1998**، جامعة البتراء عمان، الأردن.

(18) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي، ص**325–297**، العرب، مجموعة باحثين، **1998**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

(19) الجابري، المرجع نفسه، ص**301**.

(20) من العوامل الإضافية التي تجعل الأوساط الشعبية العربية العريضة هي الأكثر ابتعاداً إلى اليوم عن حقائق العولمة الجارية وأوهامها، هي أنهم الأقل امتلاكاً لوسائلها التقنية، والأقل بالتالي تعرضاً مباشراً لرسائلها الاتصالية الثقافية، فالعولمة الثقافية تماماً كالعولمة الاقتصادية، لا يستفيد – يستهلك منها الناس، بسبب ظروفهم المادية بصورة متكافئة، وإنما هي الثقافة أيضاً تعمق الهوة بين الأغنياء والفقراء في المجتمع العربي ومجتمعات العالم.

حذر تقرير صادر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة من أن العولمة تخلق وضعاً من عدم الآمان، حيث تزيد الفجوة بين الأقلية القادرة التي تستفيد منها، والغالبية العظمى الفقيرة التي لا تحظى بمكتسباتها، خصوصاً في مجالي الثقافة ووسائل الإعلام المتعددة **(Media-Multi)**.

وهـم الفرديـة: بهـدف إلغـاء الهويـة الجمعيـة (الوطنيـة/القوميـة) وربـط النـاس بعـالم اللاوطـن والاأمة واللادولة.

وهم الخيار الشخصي: بهدف تكريس النزعة الأنانية (باسم الحرية والوعي).

وهم الحياد: بهدف التحلل من كل التزام أو ارتباط بأية قضية (حتى المقدسة منها).

وهم الاعتقاد بغياب الصراع الاجتماعي: بهدف دفع الفرد أي الاستسلام لمستغليه من كل نوع.

وهـم الاعتقـاد بثبات الطبيعـة البشـرية: بهـدف صـرف النظـر عـن الفـوارق البشـعة، والكريهيات المتنوعة والمشكلان الاجتماعية المستجدة، وشل روح المقاومة، في الفرد والجماعة(21).

وأمـام المنهجيـة المنظمـة للعولمـة الثقافيـة لا ينـتج العـرب خطابـاً عقلانيـاً واقعيـاً بـديلاً، وإنمـا يقومـون بإعـادة إنتـاج خطـاب عـاطفي آني مشـوش، فلـم تعـد دعـوات العـودة غلى الماضـي العتيـد، والحفـاظ على عمى التراث المجيد، تحل مشكلات اجتماعيـة قديمـة بقـدر مـا تزيـد مـن تراكمهـا وتضـيف مشكلات اجتماعي جديدة راهنة.

فلا يحظى الانكفاء على الذات والقطيعة والعداء للآخر بصلة أو واقعية أو فائدة مجتمعية، حاليـة، أو مسـتقبلية، وإنمـا هـو موقـف يزيـد الأمـر تعقيـداً بتكـريس التخلـف وتعميـق الفجـوة الفاصـلة بـين الـذات والآخـر برسـم أبعـاد سـلبية جديـدة للحيـاة الاجتماعيـة العربيـة بالتفاصـيل التـي يعيشـها المواطن العربي يومياً.

تجديد الثقافـة: لا يمكن أن يتم إلا من داخلها – بإعـادة بنائها بصورة نقدية واعيـة، المواقـف المتطرفة من العولمة الثقافية مواقف سهلة:

- موقف الرفض المطلق وسلاحه الانغلاق الكلي.
- موقف القبول التام وشعاره الانفتاح على العصر ومواكبة تقدم العالم.

ولكن كلاً من هذين الموقفين ببساطة غير مجد.

يرى الجـابري أن هـذين الموقفين يحـركهم عقـل مسـتقبل لا يـرى صـاحبه مخرجـاً مـن المشـاكل إلا بـالهرب منهـا، أمـا إلى الـوراء وإمـا إلى الأمـام، أو بـالقفز على الـواقع إلى اللاواقـع، ولا يحـل أي منهـا مشـكلة الثنائية والانشطار في الثقافة العربية.

أمـا الموقـف الثقـافي المطلـوب فهـو بالضـبط التحـرك النشـط والعمـل أولاً وقبـل كل شـيء داخـل الثقافة العربية نفسها.

ومعنى هـذا إن نجـاح أي مجتمـع عربي في الحفـاظ على الهويـة والـدفاع عـن الخصوصـية أمـام العولمـة هـو نجـاح مشـروط بمـدى عمـق عمليـة التحـديث أو الحداثـة الجاريـة فيـه، أو عمليـة الانخـراط الواعي المتجذر في عصر العلم والتقانة بشراكة متكافئة مع العالم(22).

ومثلمـا تسـتثير العولمـة الثقافيـة كثيـراً مـن أوجـه النقـد باعتبارهـا منتجـة لمشـكلات اجتماعيـة جديـدة فـإن الثقافـة العربيـة الراهنـة تسـتثير بصـورتها المغلقـة الراكـدة، نقـداً ممـاثلاً باعتبارهـا منتجـة

وينقل التقرير عن خبراء قولهم أن الإنترنت الذي يعد أكبر شبكة تبادل للمعلومات على ظهر الأرض لا يربط أساساً إلا بين الشباب المتعلمين ذوي البشرة البيضاء، ويرى هؤلاء الخبراء أنه بالرغم من أن عدد المتعاملين مع هذه الشبكة في ازدياد إلا أنه لا يزال هناك الكثير الذين لا يستطيعون الوصول إليها.

ويشدد التقرير أيضاً على الاختلال الثقافي (الأفلام والموسيقى والبرامج التلفزيونية) فيذكر على سبيل المثال بأن ثلثي البرامج الثقافية التي تعرض في دول أمريكا اللاتينية تنتج خارج القارة) ويقترح التقرير ضرورة إقرار مبدأ معالجة الإشكالية الثقافية بمعزل عن القضايا التجارية العالية (الرأي الأردنية، **13** تموز/يوليو، **1999**).

(21) الجابري، المرجع نفسه، ص**303–307**.

(22) الجابري، المرجع نفسه، ص**307–308**.

لمشكلات اجتماعية محلية متنوعة ومتراكمة بأكثر مما يمكن أن يقر به حراسها التقليديون(23).

ويشارك الجابري حرصه على تجنيب الثقافة العربية مخاطر التعرض للتأثيرات الخارجية السلبية للعولمة الثقافية، مجموعة متنامية من النقاد والمفكرين العرب المستنيرين بالمجاهرة في الدعوة إلى البدء فوراً بالتجديد الثقافي الجدي من الداخل والحوار الحضاري المثمر مع الخارج(24).

خلاصة واستنتاجات

إذا كانت المشكلات الاجتماعية بصورة أو بأخرى ظواهر اجتماعية قديمة فإن العولمة بصورتها الراهنة ظاهرة اجتماعية جديدة.

أولاً: العولمة حقيقة واقعة اليوم، كما أنها بدلائل شتى حقيقة كبرى من حقائق العالم غداً، ومن حقائق العولمة اليوم ارتباطها بأمريكا العالمية – مطابقة أو مفارقة.

ثانياً: لا تستطيع العولمة حل المشكلات الاجتماعية (العالمية) القديمة، بقدر استطاعتها إعادة إنتاج هذه المشكلات بصور متجددة.

تنتج العولمة كقوة عالمية محيطة هائلة، مشكلات اجتماعية جديدة بنفس الآليات والعمليات والعلاقات التي تنتج فيها اقتصاداً وسياسة، إعلاماً وثقافة، علماً ,تقنية.

ويستطيع باحثو العلوم الاجتماعية الاستمرار في استخدام مناهجهم البحثية القديمة في دراسة المشكلات الاجتماعية الجديدة ولكنهم لا يستطيعون الاستمرار في الرجوع إلى نظرياتهم الاجتماعية لقديمة لتفسير وتحليل المشكلات الاجتماعية الجديدة المعولمة بصلة ومصداقية.

فما زال أمام الباحثين الاجتماعيين العرب عبء الاستجابة لهذه التحولات العالمية الهائلة بتطوير نظرياتهم وتحليلاتهم وتفسيراتهم للمشكلات الاجتماعية الجديدة المعولمة بمدى التطور الفعلي لظاهرة العولمة وامتداداتها المكنة وذلك بتعميق منظوراتهم لعمليات إنتاج المشكلات الاجتماعية المعولمة أسباباً ومصادر، حلولاً ومصائر، وتقتضي هذه المهمة بالضرورة إعطاء حيز أكبر للعمليات التي يتم من خلالها انتقاء (Selection)، تعريف (Definition) تصنيع (Manufacturing) لرسم (Portraying) ونقل (Transmission) مجموعة من الظواهر والمواقف والأفعال والأقوال لاهتمام سكان العالم عبر وسائل الاتصال الجمعي (Mass Media) العالمي، باعتبارها المشكلات الاجتماعية العالمية الواحدة / الموحدة.

ثالثاً: وضع التاريخ العالمي المشؤوم 11 سبتمبر 2001، مسار العولمة في نقطة تحول فعلي مقرباً بذلك أهدافها ومجرياتها وتفاعلاتها وامتداداتها، من متناول الإنسان العربي.

---

(23) يدعو أحد المفكرين العرب التنويريين إلى قطيعة ثقافية حازمة ونهائية مع كل ما هو خرافي ولا عقلاني ولا إنساني ولا أخلاقي في الثقافة العربية.

(علي فخرو، الثقافة والتربية العربية على مشارف القرن الجديد، ندوة الخليج، **8** نوفمبر **1999**، ومن أنماط المشكلات الاجتماعية العربية المترسبة المتصلة بأنماط التفكير والممارسات الثقافية العربية: التسلط والقهر، العنف المقنع، الانكفاء على الذات، الذوبان في الجماعة، النزعة القدرية تقديس الماضي والتعلق بالأوهام، السيطرة الخرافية على الحاضر والمستقبل (المقامات، الكرامات العفاريت، الشياطين، السحر والحسد) الوضعية الدونية للمرأة، الانتهازية والمحسوبية والنفاق الاجتماعي، التقليد والمحاكاة والمباهاة ... الخ.

لتحليل بعض أنماط هذه الممارسات والعلاقات الثقافية العربية الجامدة، انظر" مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، **1980**، دار الطليعة، بيروت– لبنان.

(24) لمثل هذه الاتجاهات النقدية للثقافة العربية الراهنة، انظر، مثلاً:

– محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، **1992**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان.

– علي فخرو، الثقافة والتربية العربية على مشارف قرن الجديد، ندوة الخليج، صحيفة الخليج، **8** نوفمبر **1999**، الشارقة الإمارات العربية المتحدة.

– عبد الحميد الأنصاري، نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني، ص**269–301**، في مجلد ندوة المجتمع المدني وإشكالية التحول الديمقراطي في المجتمع العربي، مجموعة باحثين **2002** مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر.

– إبراهيم عبد الله غلوم، الثقافة وإنتاج الديمقراطية، **2002**، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

يكتشف الإنسان العربي بازدياد أنه يعيش تأثيرات العولمة المباشرة والممتدة المعلنة والكامنة بالتأثر لا بالتأثير.

فقر وقهر، عزل وتهميش، عداء متزايد، كراهية مستبدة، وخوف متنام.

فإذا كانت أمريكا قد تعرضت بالعولمة لانفجار من الخارج (بتصديرها للمشكلات الاجتماعية وبالتالي إعادة استيرادها).

كلما استمر العرب بالعيش بالعولمة، في حالة فقر وقهر.

كلما استمرت أمريكا بالعولمة نفسها، مهددة في حالة خوف وذعر.

رابعاً: يكتسب العرب بالعولمة حساً وإدراكاً ووعياً متزايداً يدركون به وجود العالم اليوم كقوة قاهرة.

يدرك العرب اليوم أنهم يعيشون في العالم وكجزء منه.

وليس العرب اليوم هم العالم كله، أو مركزاً له.

ويمكن هذا الوعي المعولم العرب من الاستنتاج بأنهم:

- لا يستطيعون العيش بالعولمة.
- ولا يستطيعون العيش بدونها.

خامساً: بالخروج من انسداد الرؤية الطاغي الآن على المعاملات والعلاقات والتفاعلات العربية العالمية، يستطيع العرب، وهم يبحثون عن أفق الاستنتاج بأمان:

إذا كانت العولمة قد دمرت الجزء الأكبر من قواهم الذاتية الفاعلة للإنسان والمجتمع والثقافة والاقتصاد والسياسة، فإن الجزء الذي تبقى من هذه القوى الذاتية هو بالضبط بحجم المسافة التي ما زالت تفصل العرب عن العالم بصورته الراهنة، أو بالضبط عن أمريكا العالمية/المعولمة.

ليس أمام العرب الآن وغداً إلا اتباع استراتيجية ما أسميته:

"**حفظ المسافة الملائمة**" (Keeping the Right Distance) تلك التي يريدون أن تصلهم أو تفصلهم دائماً عن الآخر العالمي.

وذلك بأن يحددوا لأنفسهم بوضوح مناطق الالتقاء والافتراق مجالات الاتصال والانفصال، نقاط التداخل، والتقاطع، ونقاط التماس والحساسية مع العالم.

المتطلبات المسبقة لحفظ هذه المسافة الملائمة موغلة في البساطة والصعوبة معاً:

- انتزاع الخوف من النفوس واقتلاع الوهم من العقول.
- الإرادة واستعادة الثقة بالذات.

يستطيع العرب (بأيديهم لا بيد غيرهم) تطوير قواهم الذاتية الباقية، بصورة مستقلة (وهي قوة إنسانية/ثقافية أساساً) موجهة، بثقة وإرادة، نحو تحقيق نهضة ذاتية/عالمية مستقلة لا تخلصهم من العيش **خارج** دائرة العالم أو على **هامشه** فحسب، وإنما تؤهلهم أيضاً للسير **داخل** مسار العالم و**معه**.

المراجع

1. د. حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الطبعة الثانية، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى 1419هـ – سبتمبر/ أيلول 1998م.

2. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات الجامعة الليبية، طرابلس.

3. أديب صعب، الأديان الحية، دار النهار للنشر، بيروت.

4. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت: إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، **173**، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، مايو 1993..

5. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976.

6. فاروق خورشيد، أدب الأسطورة عند العرب، سلسلة عالم المعرفة، 284، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، أغسطس 2002.

7. فراس السواح، الأسطورة والمعنى، منشورات دار علاء الدين، ط 8، دمشق 1997.

8. صالح أبو أصبع، محمد عابد الجابري والمشروع النهضوي العربي، في: النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق، تحرير غسان عبد الخالق، مؤسسة شومان، عمان 2000.

9. د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان.

10. فوزي محمد حميد، عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

11. لويس غاديه، أهل الإسلام، ترجمة: صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1981م.

12. د. نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي ع والخلفاء الراشدين.

13. قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة في الجهورية العربية السورية، دمشق 2003م.

14. جورج سارتون، الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته، تحرير كويلر ينج، ترجمة: د. عبد الرحمن محمد أيوب، مراجعة: د. أبو العلا عفيفي، د. محمد محمود الصياد، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.

15. دانيال ريغ، رجل الاستشراق، ترجمة: إبراهيم صحراوي.

16. حازم الببلاوي وآخرون، تحرير وتقديم د. غسان إسماعيل عبد الخالق، النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان/ الأردن.

17. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي.

18. سالم ساري، مشكلات اجتماعية راهنة، دار الأهالي، دمشق 2004.